



7615
II

I

I51

1904/5 półr. zim.
1907/8 " "

O Wedach

~~w szczególności o Rigwedzie~~

i literaturze wedyjskiej.

VII   I/52

Wstęp do literatury indyjskiej.

Wstęp do literatury indyjskiej. 1 1*

Od Wed, t.j. od świętych Ksiąg Indów, rozpoczynamy przegląd literatury indyjskiej, Wedy bowiem – to najstarsze pomniki literatury indoeuropejskiej w ogólności. Zanim zatem zapoznamy się z Wedami i innemi pismami religijnemi Indów, chciałbym najprzód w krótkim wstępie dać Panom ogólny pogląd na literaturę indyjską, na kraj, w którym powstała, na czas, jaki obejmuje, na język, a raczej na języki, w których się nam przechowała, oraz na sposób, w jaki się przechowała, a wreszcie na początki studjów nad literaturą indyjską w Europie.

Ojczyzną literatury indyjskiej jest półwysep indyjski i kraje od północy go ograniczające, olbrzymia przestrzeń rozciągająca się od gór Hindukuszu do przylądka Komoryn, której powierzchnia licząca 1½ miljona mil* kwadratowych równa się powierzchni całej Europy bez Rosji. Wpływ literatury indyjskiej sięga jeszcze znacznie dalej, bo dochodzi do Indochin, Tybetu, Chin, Korei, Japonji, do wysp oceanów Indyjskiego i Spokojnego, a ślady kul-

* angielskich

2*

tury indyjskiej przechowały się nawet we wschodnim Turkiestanie, gdzie z piasków pustynnych odgrzebano rękopisy indyjskie. Ogromności przestrzeni odpowiada też długość czasu, na jaki się rozciąga praca umysłowa zawarta w literaturze indyjskiej, bo czas ten obejmuje co najmniej 3000 lat. Co do treści, to i ta jest niezmiernie bogata i obfita, bo mamy tu wszystkie działy wchodzące w zakres literatury w najszerszem tego słowa znaczeniu, a więc poezję religijną, epiczną, liryczną, dramatyczną, dydaktyczną i prozę opisową oraz naukową. Literatura religijna obejmuje wszystkie pisma treści religijnej (hymny, pieśni ofiarne, zaklęcia, mity, legendy, kazania, rozprawy teologiczne, polemiczne, traktaty rytualne, kazania i t.p.) nietylko braminów i buddystów, ale i licznych innych sekt religijnych. Powszechnie znane są dwie wielkie epopeje ludowe Mahâbhârata i Râmâyana, a obok tych powstał z czasem cały szereg mniejszych poematów epicznych, ~~noszących~~ o jednolitym artystycznym układzie, a więc nie mających już cech poezji ludowej.

2 3

Poezja liryczna i dramatyczna doszła do wysokiego rozwoju i dała nam utwory, które po dziś dzień słusznie podziwiamy. Wprost niezrównani są Indowie pod względem poezji gnomicznej. Niezmierne bogactwo wykazuje literatura bajek, których ojczyzną są Indje. Filozofja i prawo już z dawien dawna były w Indjach uprawiane. Gramatyką zajmowali się Indowie już na parę wieków przed Chr. i pod tym względem nie mają sobie równych w starożytności. Leksykografja, metryka, poetyka wykazują również liczne dzieła, a że Indowie zawsze odznaczali się wielką systematycznością, więc zostawili nam dzieła naukowe nietylko z zakresu medycyny, astrologji, astronomji, arytmetyki i geometrji, ale ujęli nawet w systemy naukowe muzykę, śpiew, taniec, sztukę dramatyczną, a nawet wróżbiarstwo, mantykę i erotykę. Tak więc literatura indyjska, jak widać już z tego niezmiernie pobieżnego przeglądu, jest niezmiernie bogatą i różnorodną. Dodajmy jeszcze i to, że ~~d~~ dzieła tak liczne i ~~różnorodnych~~ z różne co do treści komentowano, że więc mamy ogromne mnóstwo komenta-

4.*

do nich, a dalej komentarzy do tych komentarzy (autor nieraz sam układał komentarz do swego dzieła), które wszystkie niepomiernie wzbogacają i bez tego już niezmiernie bogatą literaturę indyjską. ×Cechą tej literatury jest olbrzymia przewaga poezji nad prozą. ~~Poezja~~ Nawet dzieła naukowe układano nie prozą, lecz wierszem, i chętnie przeplatano prozę wierszami, tak że literatura pięknanie da się ściśle odgraniczyć od fachowo-naukowej, poezja i proza są sobie zupełnie równorzędne. Właściwość ta wycisnęła swe piętno na jednym z bardzo dla nas ważnych działów literatury, t.j. na historji. U Indów nie spotykamy właściwych historyków, lecz tylko poetów, traktujących historję jako poezję epiczną. Darmobyśmy tu szukali ścisłości historycznej lub chronologji; historja Indyj do dziś dnia pod wielu względami jest ciemną, a zamiast pewnych faktów lub dat znajdujemy tylko legendy i fantazje. Stąd i dzisiejsi uczeni nieraz po omacku błądzą w tych ciemnościach, a gdy idzie o naznaczenie daty powstania najważniejszych nawet utworów literatury indyjskiej, zda-

×Znamienną

nia ich rozchodzą się nie o lata, lub lat dziesiątki, ba o całe wieki. Chronologja jest zatem nieraz tylko względna, t.j. nieraz da się tylko tyle stwierdzić, że jedno źródło jest dawniejszem od drugiego. Często też nie znamy zupełnie nazwiska autora, a gdy je znamy, jesteśmy w wątpliwości, co do osoby autora, bo nazwisko może być wspólnem kilku różnym osobistościom. Pomimo tych wszystkich wątpliwości są jednak pewne dane, na których polegać możemy. Do takich należy język, a ten niezbitym jest dowodem na to np., że w Wedach mamy najdawniejsze zabytki literatury indyjskiej. Wiemy dalej na pewno, że buddyzm powstał około r. 500 przed Chr. Pomocnemi nam są następnie dzieła historyków greckich i na podanych przez nich datach polegać możemy, jak spuścić się możemy na daty przechowane nam przez Chińczyków; poczynając od 1. wieku po Chr. misjonarze-buddyści z Indyj wędrują do Chin i dzieła buddystyczne tłumaczą na język chiński; nawzajem Chiny wysyłają posłów do Indyj i chińscy buddyści udają się tam jako pielgrzymi. Ale i w Indjach samych daty się odszukać i ważą się jeszcze

odnajdują dokładne co do chronologji wskazówki. O ile dawniej autorowie starali się ukrywać swe nazwiska, podając za autorów swych dzieł imiona mędrców z zamierzchłej epoki, aby dziełom tym nadać większą powagę, o ile zupełnie byli obojętni pod względem własności literackiej, o tyle w późniejszych wiekach nieraz zbyt rozwlekle o sobie się rozpisują, a autorowie dzieł astronomicznych podają nawet zazwyczaj dokładną datę ukończenia dzieła. Począwszy od 5. wieku po Chr. znajdujemy już w Indjach datowane napisy, a że studja epigraficzne w ostatnich czasach doszły do wielkiego rozwoju, o tem świadczy takie dzieło jak „Corpus Inscriptionum Indicarum" lub takie czasopismo jak „Epigraphia Indica". Można mieć niezłomną nadzieję, że dalsze badania nad epigrafją indyjską niejedną nam jeszcze rozjaśnią wątpliwość.

Literatura indyjska jest przeważnie literaturą sanskrycką, ~~ale~~ to znaczy, że językiem jej jest sanskryt, ale tylko przeważnie, nie wyłącznie. Już z tego, com powiedział o olbrzymim obszarze Indyj i o tysiącach lat istnie-

nia literatury indyjskiej, wypływa, że literatura ta jest wielojęzyczna. Językiem najdawniejszych zabytków tej literatury, t.j. Wed, a zarazem najdawniejszym ze wszystkich znanych języków indoeuropejskich jest język staroindyjski, który łącznie z językami irańskimi: staroperskim i starobaktryjskim (awestyjskim czyli zendem), do których bardzo jest zbliżony, tworzy gałąź aryjską. Język ten możemy nazwać wedyjskim (Winternitz proponuje nazwę „Althochindisch"). Archaiczny ten język pod względem swej głosowni nie różni się prawie wcale od późniejszego sanskrytu, odznacza się tylko większem bogactwem form deklinacyjnych i konjugacyjnych. Z tego języka wedyjskiego albo, jak chce Brugmann, z innego narzecza bardzo do wedyjskiego zbliżonego, wypłynął język sanskrycki, sanskryt klasyczny, ujęty w ścisłe reguły już ca. 350 przed Chr. w gramatyce Pāṇiniego, który, skrępowany niejako sztucznie, skrystalizował się i przetrwał wieki, nie ulegając żadnym znaczniejszym zmianom. Sanskryt nie był językiem ludowym, ale językiem ludzi uczonych lub wykształconych, który rozumiano i w szerszych kołach.

8*

I teraz zdarza się w Indjach, że w zamożnych domach liczna służba mówi rozmaitemi narzeczami, a jednak rozumieją się wszyscy (podobnie w dramacie indyjskim). Przecież rapsodów, którzy w pałacach królewskich i magnackich recytowali epopeje sanskryckie, wszyscy rozumieć musieli. Wyraz saṁskṛta znaczy „ozdobny, wykształcony, urobiony", prâkṛta natomiast „pierwotny, zwyczajny, prosty." Ostatniem tem mianem oznaczano pokrewne narzecza ludowe, o ile używane były w piśmiennictwie. Sanskryt w Indjach odgrywa tę samą rolę, co w Europie łacina. Jest on wprawdzie martwym w pewnem znaczeniu od wieków, bo językiem li tylko literackim, ale żyje przez 1000 lat w literaturze i do dnia dzisiejszego jest w Indjach językiem uczonych, którzy nietylko piszą, ale i mówią o kwestjach naukowych. Mahâbhâratę po dziś dzień publicznie recytują, więc ją rozumieją przynajmniej w pewnej mierze; dziś jeszcze wychodzą w Indjach czasopisma i broszury sanskryckie o kwestjach bieżących.

Czy sanskryt był językiem żyjącym? Zob. mój Wstęp do gramatyki sanskryckiej str. 2-7.

Obok sanskrytu i równolegle z nim istniały w Indjach różne narzecza ludowe czyli prakryty, pochodzące według Lassena i Bergaigne'a od sanskrytu (prâkṛita objaśniają jako „pochodny"), według innych (np. Winternitza) od innych pokrewnych narzeczy ludowych. Do nich należy przedewszystkiem pâli, język, w którym spisane są święte księgi buddystów, a dalej Mahârâshṭrî, Śaurasenî, Mâgadhî, Paiśâcî, Apabhraṃśa przechowane nam w dramatach. Jak świadczą napisy króla Aśoki istniały prakryty już w 3. wieku przed Chr. Z nich powstały liczne dzisiejsze narzecza indyjskie, które od 12. wieku zaczynają mieć własną literaturę. Narzeczami takiemi są Sindhî, Gujarâtî, Panjâbî i Hindî w Indjach zachodnich, Kashmîrî, Naipâlî w północnych, Marâthî w południowych, Bengâlî, Bihârî we wschodnich it. d. Urdu albo Hindustânî jest narzeczem Hindî z domieszką persko-arabskich zwrotów. Językiem wyspy Ceylon jest narzecze singhaleskie. Wszystkie te języki są indoeuropejskie; obok nich, zwłaszcza na południu, istnieją narzecza zupełnie odrębne, t. zw. drawidyjskie jak Tamil, Telugu, Malayalam it. d.

10.*

Pomimo tej ilości (różnych) języków w Indjach, dla literatury ich sanskryt ma największe znaczenie, toteż, jak powiedziałem, literatura indyjska jest przeważnie sanskrycka, a po sanskrycie najważniejszemi są dawne prakryty.

Zapytajmy teraz, w jaki sposób przechowały nam się zabytki literatury indyjskiej. Otóż przedewszystkiem podnieść należy, że środkiem przekazania ich późniejszym pokoleniom przez wieki całe było nie pismo, lecz tradycja ustna. Odnosi się to zwłaszcza do pisma św., które, gdy powstało, nie mogło być spisanem, bo pisma jeszcze nie znano. Zresztą spisywanie tekstu bramini i później uważali za profanację i woleli sami uczyć go, dla uchronienia go od zmian. Nauce tej poświęcano lat kilkanaście lub kilkadziesiąt a i dziś są w Indjach kapłani recytujący z pamięci cały tekst Rigwedy z najdokładniejszem zachowaniem wszystkich akcentów. Wogóle pismo w Indjach nie gra tej roli, co u nas; jest ono tylko środkiem pomocniczym w nauce, ale nie ma tej powagi, co żywe słowo nauczyciela. Winternitz robi uwagę, że gdyby dziś zaginęły wszystkie rękopisy i druki indyjskie, toby jeszcze literatura indyjska prze

6 11.*

to nie była stracona, bo uczeni i recytatorowie większość jej płodów umieją na pamięć. Nawet gdy pismo weszło w użycie, nie posługiwano się niem* w celach literackich. Chodziło w interesie braminów, by tylko od nich można było wyuczyć się świętych tekstów i im płacić za udzielanie nauki. Śûdrom np. nie wolno było słuchać recytowania Wed; jeżeli się to stało, uszy im zalewano roztopioną cyną lub lakiem i t. d. Spisanie tekstu narażało go wtedy na profanację. Prawdopodobnie zaczęto używać pisma w Indjach dla celów praktycznych, w stosunkach handlowych, przy zawieraniu umów i t. d., a dopiero później zastosowano je do literatury.

* przez długi czas

Najdawniejszemi pomnikami pisma indyjskiego są napisy króla Aśoki (Pijadasi) z dynastji Maurya z 3. wieku przed Chr. Państwo jego sięgało od ujścia Gangesu daleko na zachód, od Kaszmiru i gór himalajskich do r. Godâvarî na południe. Aśoka przyjął wiarę buddystów i stał się gorliwym jej propagatorem, nie prześladując jednak braminów. Tej propagandzie buddyzmu miały na celu liczne jego edykta, wyryte już to na skałach, już to na wysokich „kolumnach prawa" (dharmastambha).

12*

Napisy te przetrwały wieki i do dziś dnia są prawie zupełnie czytelne. Rozrzucone są one po olbrzymiem państwie Aśoki i pisane dwoma alfabetami (północnym i południowym). Oba są semickiego pochodzenia. Nas obchodzi alfabet południowy, zwany Brâhmî (który się czyta z lewa na prawo), bo od niego pochodzą wszystkie późniejsze alfabety indyjskie, a więc i najbardziej znany alfabet Nâgarî. Brâhmî wprowadzona do Indyj zapewne przez kupców (może ca. 800 przed Chr.) pochodzenia fenickiego (z Mezopotamji). Pojawienie się jednocześnie 2 alfabetów w napisach Aśoki, rozrzucenie ich po olbrzymiej przestrzeni, warjanty w tych alfabetach, wszystko to przemawia za tem, że w 3. w. przed Chr. pismo było już znane od dawna. Indowie pisali na liściach palmowych i na korze brzozowej, a że materjały te bardzo są nietrwałe, więc mało znamy starych rękopisów. Rzadkie są rękopisy z 14. wieku, choć mamy i znacznie starsze, bo nawet z 4. wieku (na tabliczkach drewnianych), ale to wyjątki. Prócz liści palmowych i kory brzozowej używano też wyjątkowo skóry, płyt metalowych, przedewszystkiem zaś papieru. Ogromna większość przechowanych nam rękopisów, to rękopisy papierowe. Papier wpro

wodzili do Indyj Mahometanie, a najdawniejszym rękopisem papierowym ma być rękopis z r. 1223/4. Zbiory rękopisów czyli biblioteki znajdowały się i znajdują się dziś jeszcze po klasztorach, świątyniach, pałacach królewskich i domach prywatnych. Poeta Bāṇa (7. wiek) musiał mieć duży księgozbiór, bo utrzymywał lektora. Poszukiwania po bibliotekach indyjskich od kilkudziesięciu lat odbywają się systematycznie i gorliwie, a rząd indyjski swym kosztem poszukiwania te wspiera.

Na zakończenie tego wstępu rzućmy okiem na ~~przebi~~ początki i przebieg studjów indologicznych w Europie. Zob. mój Wstęp str. 7 i następne (do 24 włącznie). Uzupełnienia:

Podręczniki literatury indyjskiej:

Monier Williams×: Indian Wisdom, or Examples of the religious, philosophical and ethical doctrines of the Hindus. 1. i 2. wyd. Londyn 1875, 3. wyd. Londyn 1876, 4. wyd. Londyn 1893.

× prof. uniw. w Oxfordzie.

Max Müller, A History of ancient Sanskrit Literature, 2. wyd. Londyn 1860.

Macdonell A History of Sanskrit Literature, Londyn 1900.

14.*

Alexander Baumgartner S. J. Die Litteraturen Indiens und Ostasiens. 3. u. 4. Aufl. Freiburg i. B. 1902 (Geschichte der Weltlitteratur II).

Victor Henry Les Litteratures de l'Inde. Paris 1904.

Hermann Oldenberg Die Literatur des alten Indien. Stuttgart und Berlin 1903.

Winternitz M. (prof. niem. uniw. w Pradze) Geschichte der indischen Litteratur. Erster Teil: Einleitung und erster Abschnitt: Der Veda, Leipzig 1905.

Julian Adolf Święcicki, Literatura indyjska, Warszawa (1902). (Historya lit. powsz. w monografijach z ilustracyami, tom IV). Biblioteka dzieł wyborowych.

Georg Bühler ur. 1837, uczeń Benfeya (prof. w Getyndze), 1859-1862 przebywał w Paryżu i Londynie, gdzie studjował rękopisy sanskryckie, 1863-1880 z małemi przerwami w Indjach, prof. wsch. języków w Bombayu i inspektor edukacyjny, od 1881 prof. uniw. w Wiedniu, † 8.4.1898 (utonął w jez. Konstancji). Pracował na polach prawa, etnografji, sztuki, archeologji, epigrafiki, paleografji etc., słowem był indologiem uniwersalnym, założyciel i kierownik publikacji p. t. Grundriss der indo-arischen Philologie u. Altertumskunde 1892.

Wyraz veda od pw. vid (cf. wiedzieć) znaczy wiedza. Tem mianem oznaczano księgi świętej wiedzy, księgi religijne czyli pismo święte.× Rozróżniamy 4 wedy czyli 4 zbiory (saṃhitā) (hymnów i modlitw, śpiewanych lub odmawianych przy składaniu ofiar. Najdawniejszym jest RV. składający się z samych pieśni (wierszów) (ṛic) na cześć różnych bogów. Zbiór ten ma charakter naukowy, a celem jego było przechowanie tych pieśni od zagłady i zepsucia. Sāmaveda natomiast (od sāman melodja śpiew), zawierający niemal wszystkie te same pieśni, co RV. jest zbiorem służącym do celów praktycznych, liturgicznych. Jest to śpiewnik, w którym hymny Rigwedy znajdują się w innym układzie stosownie do wymagań liturgicznych; pojedyncze wiersze wyrwane są z hymnów i były śpiewane przy ofiarowaniu somy; ~~w i były śpiewa-ne, więc akcentuacja tu jest inna niż w RV.~~ prócz tego napotykamy tu liczne warjanty. Również liturgicznym zbiorem jest Yajurveda od yajus modlitwa ofiarna. Zawiera on modlitwy wierszem i prozą w tym porządku, w jakim przy ceremonjach były w użyciu. Modlitw tych czyli formułek nie śpiewano, lecz je mówiono lub szeptano. Jest to zatem modlitewnik, księga modlitw, rytuał. Najpóźniejszym zbiorem, któremu bramini uporczywie do dziś dnia odmawiają nazwy Wedy, jest Atharvaveda albo Brahmaveda. Najdawniejszy

8 1.

1904/5

Półrocze zimowe

(Baumgartner)

hymnarium

antiphonarium

× Nie jest to jednak jedno dzieło (jak Koran), albo jeden zbiór (jak biblia), ale cała ogromna literatura, która powstała w ciągu wieków i przez wieki była podtrzymywana z pokolenia na pokolenie. Już od dawna uważano tę literaturę za objawienie (śruti). Są tu trzy działy: saṃhitā, brāhmaṇa i āraṇyaka oraz upanishad. p.n.

rituale

Te 3 wedy = trayī vidyā
4. W. doznawała później uznania.

2. atharvan = zaklęcie czarodziejskie

RV. Hotar
YV. Adhvaryu
SV. Udgâtar
AV. brahman

nazwą jest Atharvângirasas od nazwisk najstarszych rodów wieszczych (rishi). Zapewne nazwę tę dano, by temu zbiorowi dodać powagi (Weber). Brahmaveda od brahman (najwyższy kapłan albo zaklęcie). Zawiera zaklęcia przeciw chorobom, szkodl. zwierzętom, nieprzyjaciołom, zaklęcia o szczęście podróży, szczęście w grze i t. p. Weda ludowy, który z kultem nic prawie nie ma wspólnego.

800-600 przed Chr. (Max M.)

dawniej podł. Hauga

Te 4 zbiory (samhitâ) obejmują same pieśni, modlitwy, święte zaklęcia, które wspólnie objęte są nazwą mantra. Drugim wielkim działem lit. wed. są t. zw. brâhmana, pisma odnoszące się do modlitwy i ofiary (brahman): objaśnienia dotyczące ofiary, roztrząsania teologiczne, legendy, prakt. wskaz. dla kapłanów i t. d., najdawniejsza proza. Każdy z Wed ma swoje brâhmana. Później i te pisma zaliczano do objawienia (śruti) ~~z wyjątkiem najpóźniejszych ich części~~ równie jak i najpóźniejsze ich części t. j. âranyaka (teksty leśne) (medytacje o Bogu, o świecie i o ludzkości pustelników vânaprastha, ὑλόβιοι) i powstałe z tychże (tajne nauki) upanishady (pouczenia, najdawn. traktaty filozoficzne). — Czwartym ~~Trzecim~~ działem są (Kalpasûtra) sutry albo Vedânga.* (nie należące już do objawienia) (Im bardziej wzrastała ~~wartość~~ objętość pism świętych, tem trudniej było materjał ten opanować. Powstały więc sutry (nić, reguła), zawierające treściwe prawa i przepisy regulujące tak ofiarę jak i życie pobożnych braminów.

âśrama: 4 stadja (w życiu bramina): brahmacârin (uczeń bram.), grihastha, vânaprastha, bhikshu i sannyâsin (żebrak, który się wyrzekł świata).

* (nauki pomocnicze do Wed), są one dziełem ludzkiem, nie należą do Wed. Są to traktaty rytualne.

Posiadamy nie z brâhmanów, ale nie są one tylko wyciągami z tych pism, lecz zawierają bardzo wiele rzeczy nowych przechowanych przez tradycję ustną. × ~~Traktaty~~ rozpadają się na 2 główne działy: 1. śrauta- ~~[illegible]~~ odnoszące się wyłącznie do rytuału ~~ofiarnego~~ skomplikowanych i 2. smârtasûtra regulujące życie domowe i społeczne. (a. gṛihyasûtra, b. dharmasûtra). ~~[illegible]~~

śruti (przekaz)

× 6 grup obejmujących: 1. śikshâ (wymowa) 2. chandas (metrum), 3. vyâkarana (gramatyka), 4. nirukta (etymologja), 5. kalpa (rytuał). 6. jyotisha (astronomja). Cztery pierwsze mają za zadanie czytanie i objaśnianie św. tekstów, dwa ostatnie dotyczą ofiary i czasu ofiary. Kalpasûtra rozpadają się

Każdy z tekstów jak ma odpowiednie brâhmana, tak i odpowiednie sûtra. Są to zatem traktaty rytualne, traktujące o ceremonjach ofiarnych, ale także i o obrzędach wiejskich. Mowa tu np. o ceremonjach ślubnych, o wychowaniu synów i t. d. (gṛihyasûtra), a dharmasûtry to podręczniki prawa tak duchownego jak i świeckiego, najdawniejsze księgi praw Indów.

4.

Po tym krótkim przeglądzie 4 wed i trzech działów każdego z nich należy choć krótko wspomnieć o studiach uczonych europejskich nad Wedami. Jak panom wiadomo językiem sanskr. i jego literaturą zajmują się w Europie stosunkowo od bardzo niedawna, bo od końca 18. w. dopiero. Poprzednie sporadyczne spostrzeżenia i prace, [illegible] misjonarzy w 16 i 17 w. prawie niespostrzeżenie. Ekskurs zob. mój Wstęp.

Filippo Sassetti 1583–88 przebywał w Goa

Jak z tego krótkiego przeglądu pierwszych prac na polu indologii wynika, Wedami z początku nie zajmowano się wcale, dopiero w 40ch latach następuje przełom: młodzi uczeni zwracają się do studiów nad Wedami. Trudne te nie były tak ze względu na treść i język, a brakło wówczas jeszcze dzieł pomocniczych. Fryderyk Rosen w r. 1838 wydał 1/8 RV, ale śmierć przedwczesna przerwała tę pracę. Francuz Burnouf, jak świadczy M. M., w r. 1845 był jedynym, który całą literaturę wedyjską obejmował i zapoznał się z jej językiem. Wykładami swemi w Collège de France w Paryżu umiał on i drugich zachęcić i zapalić do tych studiów. Uczeń jego Rudolf Roth wydał w r. 1846 dziełko epokowe: Zur Literatur u. Geschichte des Veda. Potem następuje cały szereg prac o Wedach i wydań tekstów.

SV. wyd. Benfey 1848
w. YV. wyd. Weber 1852
schw. YV. wyd. Roër 1854 (nieukończona), później Weber 1871/2
AV. wyd. Rud. Roth i Whitney 1856.

Wydania: F. Rosen Rigvedae specimen Lond. 1830
— Rigveda Sanhita Lond 1838

Max Müller: Rigveda Sanhita 6 t. Lond. 1849-74, 2 wyd. 1890-92.
(z komentarzem Sâyany z 14 wieku po Chr.)

— The hymns of the RV. Lond. 1873 2 t. (tylko tekst w transkr.)

Th. Aufrecht. Die Hymnen des RV. Berl. 1861 i 1863
— 2. wyd. Bonn 1877.

Przekłady. Hillebrandt, Ved. Chrestomathie Breslau 1885

Griffith, The RV. metric. transl. 2 t. Benares 1896/7.

Max Müller 1869 i 1891 (S. B. of the East XXXII. Vedic hymns), to the Maruts, Rudra, Vâyu, Vâta. Przekł.

Oldenberg Vedic hymns (to Agni) ibid. XLVI. 1897.

A. Ludwig, Der Rigveda 6 t. Prag 1876-88

Grassmann, RV. 2 t. Lpz. 1876-77.

~~Tenże Wörterb. zum RV. Lpz. 1873.~~

Wörterb. petersb. w. 1852-75 i inne ~~[illegible]~~ (Lpz. 1879-1889)
materjał leksykalny odnoszący się do Wed. Rud. Roth.

O Wedach:

Colebrooke On the Vedas Calc. 1805. Przekł.
niem. L. Poley, Lpz. 1847.

~~R. Roth Zur Lit. u. Gesch. des Weda Stuttg. 1846~~

Max Müller A history of Anc. Skr. Lit. Lond 1859

J. Muir, Orig. Skr. Texts on the origin and history of the people of India, vol. V. Lond. 1872

Heinrich Zimmer, Altind. Leben, die Cultur der ved. Arier, nach den Samhitâ dargestellt. Berl. 1879.

6. Adolf Kaegi Der RV., die älteste Literatur der Inder 2 Aufl. Lpz. 1889.

M. Bloomfield Vedica u. Verwandtes, Strassb. u. Lond. 1887.

Oldenberg Die Hymnen des RV. I Prolegomena Berl. 1888.

— Die Rel. des V. Berl. 1894 i. Ved.

Hillebrandt Vedische Mythologie 3 t. Br. 1891–1902

Macdonell Vedic Mythology 1897 Strassb.

Bergaigne La Religion Védique 3 vols. Paris 1878–83

Pischel u. Geldner Vedische Studien 2 v. Stuttg. 1889–92

Kulturę Indów w epoce Wed opisał Zimmer.

Jedność indoeuropejska (Indowie, Irańczycy, Grecy, Słowianie, Litwini, Germanowie, Italicy, Celtowie) na górach Iranu lub (może) (w Europie) Dyaus pitár = Ζεὺς πατήρ. (Po indoeuropejskiej nastąpiła) Jedność indoperska v. aryjska (Persowie i Indowie): pokrewieństwo języka Awesty z językiem Wed; imiona niektórych bogów etc. niemal identyczne (Mitra: Mithra; Yama: Yima; soma: haoma), kult ognia ⊙, krów. Ale i różnica: bogowie Wed są demonami w Awesście: dewa: daêva (złe demony), asura: ahura (Ahura Mazdâ najwyższy bóg), Indra: Indra (demon). Wedy przechowały stan dawniejszy, w Aw. widzimy reformę (Zarathustra), dążącą do abstrakcyjnego pojęcia bóstwa, w Wedach politeistyczna religja natury ~~...~~ plastyczne postaci bogów. ɸ Indowie × oddzielili się od Irańczyków i z płaskowzgórza Iranu z zachodu przez góry Hindukush dostali się do kraju 5 rzek Penjab. (Indus = Sindhu i jego dopływy). Tu zatem były pierwotne siedziby Indów (wschodni Kabulistan i Penjab). Dolny bieg rzeki Indus nie należał do siedziby, choć wiedziano o ujściu tej rzeki do morza. O Gangesie zaś raz tylko wzmianka, Yamunâ ~~prze~~ rzadziej prawie wcale. Indowie nazywają się sami ârya (szlachetni) w przeciwieństwie do tubylców (anârya, dasyu (nieprzyjaciel)), których czarną skórę wzmiankowano. Nieznane nyagrodha (ficus Ind.), tygrys, ryż.

Mieszkali już nie w namiotach, lecz w domach, co do budowy których mamy wskazówki w Wedach:

dyaus = niebo
Ju-piter
Tyr (w staroislandzkiej Eddzie)
Zio u Germanów (bóstwo będące uosobieniem jaśniejącego nieba, które nazywano „ojcem")

× Aryjczycy wschodni

⊙ Ogień u jednych i u drugich rozniecano przez tarcie dwu kawałków drzewa, a w każdym domu i tu i tam pod domu strzeż świętego ognia. Âthrawa w Aw. kapłan ognia = atharvan (który w Wedzie występuje jako ten, który pierwszy ogień rozniecił). — yajata (czcigodny „o bogu") = av. yazata; yajña = yaçna; gâthâ (święta pieśń) = gâthâ; miara wierszów 11zgłoskowa i 8zgłoskowa i tu i tam.

ɸ Ta reforma musiała doprowadzić do rozłamu, bo w Aw. Kavi i Usij (oznaczające w Wedach kapłanów i wieszczów) to źli zwolennicy dawnej religji.

8,

dam, dama, gṛha

Domy drewniane, posiadające części składowe związane rzemieniami, klamrami, sznurami, rzemieniami. Drzwi zamykane rzemieniem. Domy miały pojedyncze pokoje. Ławki i łóżka do spania.

Pewna liczba domów tworzyła wieś (miast jeszcze nie znano). Ogrodzenie chroniło od dzikich zwierząt, od napadu nieprzyjaciół. Głównym środkiem do życia była [i zajmowano] hodowla bydła (kult krowy). Bydło stanowiło bogactwo (w hymnach o to proszą bogów). Walka = gavishṭi (pożądanie bydła). Porównania w poezji: (Indra „byk”, jutrzenka „czerwona krowa”, chmury = krowy, deszcz = mleko). Indowie byli też ludem rolniczym (pług). Zboże (yava) zapewne jęczmień. O ryżu w RV. niema wzmianki. Uprawiano polowanie, zastawiano sidła na ptaki, dzikie zwierzęta, i polowano na dziki [słonie]. O rybołówstwie niema mowy. W RV. raz tylko ryba wzmiankowana.

hodowano też owce

Rzemiosła: cieśla i stelmach, kowal, garncarz (rzemieślnik - złotnik), garbarz; kobiety tkały, szyły, plotły. Handel zamienny; jednostką monetarną [prawdopodobnie tylko] krowa (wyroby złote).

Pożywienie: mleko (głównie), zboże, rośliny strączkowe, owoce. Ziarno mielono na mąkę. Mięso tylko w święta i uroczystości rodzinne (np. wesele), mięso (krowie) wołowe, rzadziej zapewne końskie. Surowego mięsa nie jadano, pieczono na rożnach lub gotowano w garnkach. Głównym napojem był soma (wody nie pito), rodzaj wina, trunek upajający (sok rośliny soma z domieszką mleka). Surā (wódka).

Zabawy: gra w kości,[x] tańce, muzyka (bęben, flet, lutnia), wyścigi na wozach.

x grano namiętnie, jak informuje [illegible] RV. 10,34

Organizacja państwowa podobna do tej, którą opisuje Tacitus w Germanii. Lud dzielił się na szczepy (jana), te na powiaty (pagus, viś), te znowu na wsie (grâma). Ten podział zachowywano, zdaje się, i w bitwach. Na czele szczepu rājan (często dziedziczny, albo z wyboru) — zgromadzenie ludowe (wiec) sabhâ ograniczało jego władzę. Lud ofiarowuje dobrowolne dary. Król w czasie pokoju sądzi i obrzuca, a w czasie wojny jest najwyższym wodzem. On składa ofiary przed bitwą. On jest protektorem pieśniarzy i kapłanów. Kapelan dworski purohita, urząd z czasem dziedziczny, co dało początek kaście kapłanów. O kastach mowy niema. Mogli być już wówczas kapłani (brahman) i wojownicy. Ludowie wedyjscy byli ludem wojowniczym. Zdaniem jego: rozmnożenie trzód bydła, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi i dzielne potomstwo. Walczono na wozach (ratha): wojownik i woźnica, albo piechotą. O kawalerji mowy niema. Uzbrojenie. Pancerz (varman), hełm, łuk (dhanus, dhanvan), strzały z rogowemi lub metalowemi ostrzami, zatrute, włócznie, noże, siekiery i t. d.

Ale niektóre ceremonje spełniał nieraz sam pan domu bez pomocy kapłana, a żona nie była, jak później, wykluczona od udziału w ofiarach.

Nauka i sztuka. Pismo nieznane. Kosmogonja naiwna (niebo, ziemia, powietrze; ziemia z 3 warstw, niebo również). Największa liczba 100000. Gwiazdy niektóre już obserwowano i nazywano. Rok księżycowy o 354 dniach za pomocą dni przybyszowych lub miesiąca przybyszowego doprowadzano do zgodności z rokiem słonecznym o 366 dniach. Rok dzielono

na 3 pory w szczególności. Medycyna rozróżnia różne choroby, ale leki polegały na zaklęciach. Z sztuk kwitła od dawien dawna poezja, a uznaniem cieszyła się muzyka. W RV. najrozmaitsze rodzaje miary wiersza. RV. jest na to dowodem.

Życie rodzinne. Monogamja. O paleniu wdów na stosie mowy nie ma: wdowa powinna wyjść ponownie za mąż (tekst RV. 10,18 później przez braminów sfałszowany). Poligamja wyjątkowo, później rozpowszechniona. Umarłych kładziono lub grzebano, później tylko palono, chowano tylko dzieci. Wierzono w życie pozagrobowe tam, gdzie władał jest Yama, w życie beztroskie i szczęśliwe.[x] Zmarłych przodków czczono jako bogów, składano im ofiary.

Ojciec, a po jego śmierci najstarszy brat narzeczonej dawał zezwolenie na jej zamążpójście. O to starał się swat. Narzeczonym był zawsze najstarszy nieżonaty syn (żeniono się podług starszeństwa). Kupuje on narzeczoną od przyszłego teścia bogatymi podarunkami. Wesele w domu rodziców narzeczonej w obecności obu rodzin i znajomych. Żona ma być poddaną mężowi, ale jest panią nad służbą, a także nad rodzicami i rodzeństwem męża. Żona wraz z mężem składa ofiary. Małżeństwo uważano za instytucję boską w celu wzajemnej pomocy między mężem i żoną i osiągnięcia syna, co było ciągłą troską i pragnieniem ~~ojca~~ męża.*

[illegible] x ale jeszcze nie piekło dla złych

* Poziom kulturalny i moralny Indów wedyjskich nie był ani zbyt wysokim ani też bardzo niskim. Nie byli oni niewinnymi pasterzami ani też hordą barbarzyńców (Winternitz). RV. wspomina o kazirodztwie, uwiedzeniu, cudzołóstwie, oszukiwaniu, złodziejstwie, rabunku. Lud wojenny, energiczny, cieszący się życiem, bez późniejszego pesymizmu i późniejszej zniewieściałości.

Ṛigveda.

Przechowała się jedna tylko recenzja szkoły Śâkala obejmująca 10 ksiąg (maṇḍala = krąg), a w nich 1017 hymnów* (albo 1028, jeśli się doda 11 hymnów z innej recenzji, t. zw. Vâlakhilya). Jest to dawny podział odkryty przez Rotha. W rękopisach podział czysto zewnętrzny na 8 części (ashṭaka). Każda z nich ma 8 adhyâya, lekcyj, każda lekcja ma grupy z ca 5 strof (varga), ale ten podział dziś zarzucony. Cały RV. = coś objętości poematów Homera. Najdawniejsze hymny zawierają ks. 2–7. ~~Autorów~~ Każdej z nich przypisują odrębnemu rodowi ~~rodzinie~~ pieśniarzy; były to księgi rodzinne przechowywane ze czcią w rodzinach. Są to utwory następujących pieśniarzy (ṛishi) i ich potomków: 2. Gṛitsamada, 3. Viśvâmitra, 4. Vâmadeva, 5. Atri, 6. Bharadvâja, 7. Vasishṭha. Uporządkowanie tych hymnów zdradza wyraźnie pracę jednej szkoły. Hymny ugrupowane są podług bogów, do których się zwracają, i to w tym samym zawsze porządku: Agni, Indra i t. d., a w każdej grupie uporządkowane są hymny podług ~~nawo~~ liczby strof. Inaczej się rzecz ma z ks. 1, 8, 10. Tu każda z tych ksiąg zawiera grupy hymnów różnych autorów lub rodów autorskich, choć ks. 8 obejmuje przeważnie pieśni Kanvy i jego potomków, a także rodu Angiras. Ks. 9 obejmuje same hymny do Somy, ugrupowane podług tożsamości miary wiersza. (Soma już w RV. oznacza także księżyc (indu).)

*(sûkta) „a także Vâlakhilyam" 8,49–59, u Aufrechta.

I. 191
II. 43
III. 62
IV. 58
V. 87
VI. 75
VII. 104
VIII. 103
IX. 114
X. 191

Ale te imiona w samych hymnach są imionami przodków, których potomkowie wyłącznie byli autorami hymnów, więc jako imiona autorów nie mają znaczenia.

× choć i tu są hymny b. dawne

12.

Vyâsa wydawany autor v. redaktor, uosobienie redakcyi (vi-as rozdzielać).

Ps. 1 i 10 (a zwłaszcza 10) są najpóźniejszemi zbiorami, 2–7 ×są prawdopodobnie pierwszym zawiązkiem całego zbioru, który powstał około 1500 a. Chr. Później jeszcze wieki całe przekazywano ten zbiór ustnie (pisma do celów literackich używano dopiero później od powstania buddyzmu) z wielką starannością. Dowodzi tego różnorodność przechowanych tekstów. Język może być więcej lub mniej archaicznym stosownie do tego, czy hymn przeznaczony był do kultu w ścisłem znaczeniu czy też był w związku z wierzeniami ludowemi (np. z czarami); w tym ostatnim wypadku język mógł być mniej archaiczny, a hymn jednak b. dawny.

Samhitâ-pâṭha jest tekstem związanym, zawierającym zatem pojedyncze wyrazy w tej formie, jaką one muszą podług reguł fonetycznych (tekst taki jak np. w wydaniu Aufrechta i innych, np. ~~gôbhih tarema~~

dhṛitávratâh Kshatrîyâ yajñaniṣhkṛito bṛihaddivâ" itd. Natomiast Padapâṭha (tekst słowny) zawiera też same wyrazy niezależnie od poprzedzających i następujących t. j. tak jak brzmią pojedynczo, np.

dhṛitá-vratâh Kshatrîyâh yajñaniḥ-kṛitaḥ bṛihat-divâh....

Kramapâṭha zawiera każdy wyraz tekstu Pada 2 razy (tekst kroczący), tak że wyrazy abcd tu występują jako ab. bc. cd. Na czem polega

Jaṭâpâṭha (tekst pleciony): ab, ba, ab; bc, cb, bc; cd, dc, cd.

Wreszcie Ghanapâtha: ab, ba, abc, cba, abc; bc, cb, bcd, dcb, bcd; bc, cb, bcd, dcb, bcd.
Celem tych wszystkich lekcyj było wierne przechowanie tekstu, i cel ten został też osiągnięty tym. Do wiernego przechowania tekstu przyczyniły się też dzieła gramatyczne zwane Prâtiçâkhya traktujące o fonetyce, wymowie, akcencie, miarach wiersza etc., a których właściwym celem było wyłożenie wszystkich zmian fonetycznych przy retrowersji tekstu Pada na tekst Saṁhitâ. Ważnemi dziełami ~~w da~~ były w tym względzie także indeksy (anukramaṇî) zawierające spisy bóstw, autorów i miar wierszowych pojedynczych hymnów, obliczenia hymnów, strof, wyrazów, nawet zgłosek zawartych w Wedach. Pomimo tego wszystkiego jednak już w epoce redakcji RV. niejedno było już niezrozumiałem, i zupełnie stosunkowo niewiele hymnów przechowało się w tej postaci, w jakiej były pierwotnie skomponowane. W wielu hymnach np. porządek strof zmieniony, ~~zaś~~ spotykamy nieraz interpolacje, nawet tendencyjne.

Widzieliśmy wyżej, że przechowała się tylko jedna recenzja RV. Czy istniały inne recenzje? Dzieło

Caraṇavyûha (spis szkół) wymienia 5 szkół (śâkhâ, gałęzi) RV.: Śâkala, Vâshkala, Âśvalâyana, Śâṅkhâyana, Mâṇḍukeya. Ale 3. i 4. szkoły tem się różniły od Śâkala, że uznawały jako kanoniczne 11 hymnów (Vâlakhilya), ~~wszystkie~~ w całości ~~lub~~ i a wyj. z wyjątkiem kilku wiersz. Odrębnej recenzji nie miały te szkoły. Co do szkoły Mâṇḍukeya, nic o niej nie wiemy bliższego. Natomiast szk. Vâshkala tem się różniła od Śâkala, że uznawała 8 hymnów dodatkowych i ~~inny~~ ~~prawa~~ inny porządek w ugrupowaniu I. księgi, w czem nie można jej przyznać słuszności. Stąd wynika, że szk. Śâkala miała najlepszą tradycję i przechowała nam jedyną prawdziwą recenzję RV. ~~jako kiedyś to~~ Język RV. jest archaicznym i bardzo ~~archaicznym~~ się różni od sanskrytu pod wzgl. gramatycznym (akcent, głosownia, słowotwór, deklinacja, koniugacja, składnia) i leksykalnym od sanskrytu. Obfitości form świadczy np. pień kar (kṛ), który wykazuje 336 form utworzonych od tematu czasu teraźn., nie mówiąc o tematach innych jak Perf., Aor., Fut. i t.d. ~~tzw.~~ Stałe epitheta ornantia, powtarzające się wyrażenia i różne figury retoryczne świadczą, że poezja kwitła już

od dawna. Budowa zdań jeszcze niezbyt rozwinięta, stąd nieraz pewna niejasność i ~~wyjaś-~~ ~~nić coś~~ ~~objaśnienia~~ dwuznaczność.

Tekst jest akcentowany (jak tekst innych Wed oraz dwóch Brâhmana). Z powodu świętości tekstu akcent odgrywał ważną rolę w recytowaniu. Akcent ten był muzyczny jak w starogreckim języku, i tak samo jak grecki zczasem przekształcił się w akcent wydechowy. Ale gdy w nowogreckim ten akcent wyd. pozostał na zgłosce, która miała akc. muz., ~~obecna~~ obecna wymowa sanskrytu nie ma nic wspólnego z akcentem wedyjskim, lecz co do akcentu zbliża się do akcentuacji łacińskiej: Kâlidâsa, brâhmana, himâlaya. Zmiana akc. w skr. pod wpływem prâkrytu, który miał akc. wyd. już na kilka wieków przed Chr. 3 akcenta w RV.:

udâtta (wysoki), akc. główny, ton najwyższy, ale w RV. średni, grecki acutus: saptá = ἑπτά.
anudâtta, ton najniższy na zgł. poprzedzającej udâtta
svarita na zgłosce po udâtta, kombin. ud. i anud. (np. devás)
ton spadający, ale w RV. najwyższy, np. yajñasya
(zgł. sya ma svarita).

Metryka. Metryczną zasadą epoki indoeuropejskiej była podł. Westphala liczenie zgłosek. Zasadę tę stosuje Avesta w ustępach wierszowanych. Metryka Wed wykazuje pewny postęp, mianowicie przejście do poezji, w której

długość i krótkość zgłosek odgrywa (pewną) rolę: początek szeregu zgłosek (wiersza) zawiera tylko pewną określoną ich liczbę bez względu na krótkość lub długość, koniec natomiast[x] jest prozodycznie określony. U Greków napotykamy od samego początku metrykę zupełnie już wydoskonaloną, cały bowiem wiersz jest u nich prozodycznie oznaczony.[xx] Jednostką metryczną u Greków jest stopa, u Indów natomiast (cały) wiersz, pâda (noga, ale także ćwierć, t.j. ¼ strofy złożonej zwykle z 4 wierszy; obraz wzięty od czworonożnych zwierząt). ⊙

Wiersz w RV. składa się z 8, 11 albo 12 zgłosek, rzadko z 5. Trzy, ~~zwykle zaś~~ lub cztery takie wiersze tworzą strofę (ṛic).

Wiersz 8-zgłoskowy. Cztery pierwsze zgłoski nie są dokładnie oznaczone, ale mają tendencję jambiczną; cztery końcowe natomiast są zwykle dwa jamby; ostatnia zgłoska jest anceps. Trzy takie 8-zgł. wiersze tworzą strofę gâyatrî:

gâyatrî: āgnim īḷē purohitam
RV. I,1,1. yajñasya devam ṛtvijam
hotāram ratnadhātamam.

Około ¼ wszystkich strof RV. ma tę miarę, t.j. 2450.

x t.j. ostatnie 4–5 zgłosek (vṛtta = versus)

xx Tak samo i w poezji skr. z wyjątkiem epicznego śloka.

⊙ Przeważa tu jeszcze jednak liczba zgłosek, nie rytm (w jednej z Upaniszad powiedziano, że bhûmi, antariksha i div mają razem 8 zgłosek, a ponieważ pâda w strofie gâyatrî ma 8 zgłosek, więc ten, kto zna tę strofę, osiąga wszystkie 3 światy). Miary wierszowe, jak gâyatrî, ubóstwiano, uważano za stworzone przez boga, a to przemawia za ich dawnością.

4 wiersze 8-zgł. tworzą strofę Anushṭubh: 2 pierwsze i 2 ostatnie wiersze są ściślej z sobą złączone. W RV. około ~~[illegible]~~ ca. 800 strof, a więc 3 razy mniej niż poprzednich; później gâyâtrî znika, natomiast anushṭubh staje się najbardziej rozpowszechnioną miarą (epiczny śloka). Już w samym RV. spostrzegamy rozwój tej miary: pierwotnie każdy wiersz kończy się na 2 jamby, w późniejszych hymnach objawia się tendencja rozróżniania 1-go i 3-go od 2-go i 4-go i ~~[illegible]~~ użycia ~~prz~~ 2 jambów tylko przy końcu tych ostatnich, jak później w epicznym śloka.

5 wierszów 8-zgł. tworzą strofę Paṅkti. 5ty wiersz jest dodatkowym. Strofa ta powstała z 4wierszowej; stąd pauza jest tu po drugim wierszu.

Wiersz 11-zgł. z cezurą po 4. lub 5. zgłosce. 4 wiersze 11-zgł. tworzą strofę Trishṭubh. Każdy wiersz kończy się na ~~Bacchius~~: — ⏑ — ⏓ (2 trocheje). Najbardziej rozpowszechniony w RV. (2/5). Bacchius ⏑ — —

Wiersz 12-zgł. z cezurą jak wyżej; powstał z poprzedniego przez dodanie 1 zgłoski. 4 takie wiersze tworzą strofę Jagatî. Koniec każdego wiersza — ⏑ — ⏑ ⏓, a więc z dodatkiem 1 zgłoski do poprzedniego zakończenia (4 ost. zgł. tworzą dwa jamby).

Wiersz 5-zgł. ~~A~~ zwykła forma ⏓ — ⏑ — ⏓.

18.

~~4~~ Dwa razy * po 4 takie 5-zgł. wiersze tworzą podwójną strofę Dvipadâ Virâj.

Hymny RV. składają się zwykle ze strof jednakich, ale nieraz ostatnia strofa jest różną dla oznaczenia zakończenia hymnu.

Niektóre hymny wykazują (jednakie) grupy strof. Grupa taka obejmuje 3 strofy jednakowe (zwykle Gâyatrî) albo składa się z dwóch strof różnych o mierze mieszanej. Tak np. strofa Pragâtha składa się z 2 strof: pierwsza (Bṛihatî)

8
8
12
8 } zgłosek

druga (Satobṛihatî):

12
8
12
8 } zgłosek.

Razem wziąwszy mamy 2 wiersze à 8 zgł., a potem 3 jednakowe dwuwiersze. Każdy ~~wi~~ z 8 wierszów kończy się zwykle na 2 jamby.

Inne kombinacje, np.

Ushṇih: 8+8+12 (zakończenie wszędzie 2 jamby)

Prastârapankti: 11+11+8+8.*

Virâḍrûpâ: 11+11+11+8 (albo 7.?), każdy wiersz zakończony na Bacchius ⏑ – –

* 11 zgł. mają zakończenie Bacchius ⏑ – –, będą dwa jamby ⏑ – ⏑ –̆.

O metryce RV. i o jego tekście wyczerpująco traktuje Oldenberg, Die Hymnen des Rigveda, Bd. I. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena, Berlin 1888.

<u>Interpretacja RV.</u> Uczeni europejscy, znający sanskr. klas., zabrawszy się do studjum Wed natrafili na wielkie trudności tak z powodu archaicznego języka jak i z powodu treści. Ale do pomocy mieli dzieło Sāyaṇy z 2. połowy 14. w. p. Chr., komentarz objaśniający każdy wyraz RV. Powołuje się on ciągle na dawne powagi, sądzono więc, że zawiera tradycyjną interpretację sięgającą najdawniejszych czasów. Inaczej zapatrywał się na tę kwestję Roth. Interpretacja RV. rozpoczęła się dopiero z chwilą, gdy przestano go należycie rozumieć, nie może zatem być mowy o nieprzerwanej tradycji, a celem interpretacji jest przecie wykrycie znaczenia hymnów według myśli ich autorów, nie tego znaczenia, które w nie wkładali komentatorowie. Już w 5. w. przed Chr. istniało dzieło <u>Nirukta</u>, którego autorem był <u>Yāska</u>. Dzieło to ~~p~~ komentuje tak zwane <u>Nighaṇṭu</u>, zbiory rzadkich i niejasnych wyrazów wedyjskich. Otóż już Yāska, który wymienia aż 17 poprzedników, stwierdza różnicę zdań między nimi w objaśnianiu Wedy, a jeden z tych ostatnich <u>Kautsa</u> twierdził nawet,

że interpretacja Wed nie zna ale, hymny bowiem są niejasne, bez sensu albo między sobą sprzeczne. Z tego wypływa, że między autorami hymnów wed. a ich komentatorami mamy lukę, a z tego że Sāyaṇa nie zawsze zgadza się z Yāską i że nawet Yāska jeden i ten sam wyraz różnie objaśnia, ~~że niema w hymnach wyrazu niejasnego lub trudnego, co do którego~~ wynika, że o tradycji w interpretacji Wed nie może być mowy. Stąd Roth odrzucił powagę komentatorów i przyszedł do przekonania, że RV. należy objaśniać z niego samego (Sāyaṇa po większej części w interpretacji ogranicza się do wiersza, który objaśnia, nie uwzględniając innych tekstów) i że uczony europejski lepiej zdoła wykryć prawdziwe znaczenie RV. od komentatora indyjskiego, i zastosowuje też do interpretacji nowożytną wiedzę filologiczną, porównuje z sobą hymny pokrewne formą i treścią, uwzględnia też należycie gramatykę, etymologię, a dalej ~~oraz~~ pokrewną z RV. Awestę i naukę filologji porównawczej, przyzywając do pomocy tylko przygodnie komentarze. Rezultatem tej jego pracy jest materjał leksykalny zawarty w słownikach petersburskich. /

⊕ Od czasów Rotha Wedami, a zwłaszcza Rigvedą zajmowali się i zajmują dzisiaj liczni uczeni, a metody, jakich się trzymają przy interpretacji Wed, są różne. Poucza o tem dziełko Hermanna Oldenberga p. t. „Vedaforschung" (Stuttgart und Berlin 1905). Uczniem Rotha (który sam był uczniem Burnoufa i w r. 1846 wydał swą książkę Zur ~~Geschichte~~ Literatur und Geschichte des Veda) był Grassmann (Rigveda 2 ty, Lipsk 1876/7 niemiecki przekład wierszem, i Wörterbuch zum RV. Lipsk 1873). Do tej samej szkoły należy dzieło „Siebenzig Lieder des Rigveda übersetzt von ~~Abel~~ Karl Geldner und Adolf Kaegi", Tübingen 1875. W późniejszych czasach uczeni trzymali się i trzymają drogi pośredniej: nie polegają ślepo na komentarzach indyjskich, ale przypisują im większe znaczenie, bo sądzą, że komentatorowie opierali się jednak na pewnej nieprzerwanej tradycji i jako Indowie bardziej są z Wedami obznajomieni od Europejczyków. Do nich należy Alfred Ludwig (niem. przekład RV. w 6 tomach, Praga 1876-88), który wyczerpująco uwzględnił objaśnienia Sâyany, nie wyłączając jednak i innych środków pomocniczych do interpretacji.x) Pischel i Geldner (Vedische Studien, Stuttgart 1889-1901, 3 ty) najsilniej trzymają się zasady, że RV. jest dziełem indyjskiem, że więc kluczem do jego interpretacji jest późniejsza[1] literatura indyjska. ⊙ Bardzo ważną jest prócz tego kwestja co do cha-

[1] co do interpretacji RV.

x) Najostrzej przeciw Rothowi wystąpił Abel Bergaigne, który trzyma się tej zasady, że jeden i ten sam wyraz ma zawsze i wszędzie to samo znaczenie. Taka interpretacja (była jednostronna, choć w zasadzie słuszna) zmieniła zupełnie charakter RV., przedstawiając go w szacie pełnej kapłańskiej retoryki, subtelności i paradoksów. Wadą metody Bergaignea było, że podobnie jak Roth ograniczał się do RV., nie uwzględniając późniejszych tekstów wedyjskich (La Religion Védique 3 vols. Paris 1878-83).

⊙ Uczeni ci poszli również za daleko, ożywili świat RV., ale występuje on w oświetleniu

rakltere samych hymnów RV., czy były to naiwne wynurzenia pobożnych pieśniarzy, czy też ułożone przez kapłanów wyraźnie w celach liturgicznych. Adolf Kaegi (Der Rigveda, die älteste Litteratur der Inder, 2. wyd. Lipsk 1881), który stoi na pierwszem stanowisku, zachwyca się naiwnością, świeżością, delikatnością uczucia, śmiałością obrazów i polotem fantazji, objawiającemi się w tych hymnach. Oldenberg natomiast (Religion des Veda, Berlin 1894) w tychże hymnach upatruje cechy coraz bardziej zwiększającego się upadku duchowego, mówi o barbarzyńskich bogach i ~~kapłanach~~ schlebiających im barbarzyńskich kapłanach. Zdaniem Winternitza prawda leży w środku, bo hymny są z różnych czasów i różny mają charakter. Niektóre z nich są bez żadnego związku z rytuałem ofiarnym i odznaczają się prawdziwą pierwotną poezją religijną, inne zaś wręcz przeciwnie są ułożone przez fachowych kapłanów w celach liturgicznych. Przesadą jest zdanie Whitneya, że Wedy są księgą nie indyjską, lecz indogermańską, a przesadą również twierdzenie Pischla i Geldnera, że w epoce RV. Indowie posiadali już kulturę mało różniącą się od tej, którą mieli za czasów Aleksandra W. Nie da się zaprzeczyć, że między hymnami RV. a resztą literatury indyjskiej istnieje przepaść; stwierdza to język, stwierdza

późniejszych stosunków; mamy tu więc zepsucie obyczajów, rozwiązłych królów, przebiegłych kapłanów, cynizm w wyrażeniach, słowem uczeni ci dążą do zdarcia z RV. wszelkiego idealizmu i do rehabilitacji zapoznanych komentatorów indyjskich. Obok tych krytycznych badań nad gramatyką i składnią pracowali Delbrück, Whitney, Lanman. Tu nie wystarcza sanskryt, lecz do pomocy trzeba koniecznie zawezwać Awestę i językoznawstwo porównawcze. Co do krytyki tekstu RV., to zdaniem Oldenberga (Die Hymnen des RV. I. Prolegomena), to nie należy uważać przechowanego nam tekstu za nieomylny. Nie dojdziemy nigdy do tego, byśmy RV. zro-

./.

Kultura, a przedewszystkiem stopień rozwoju religijnego, jaki w hymnach RV. się przejawia. Mamy tu mytologję w stanie ewolucyjnym, bogowie w oczach naszych powstają; tak np. wiele hymnów zwraca się nie do bóstwa słonecznego lub Księżycowego, lecz do słońca, do Księżyca jako do bogów. Dopiero później powstają z tych konkretnych bóstw postacie mitologiczne, uosobienia zjawisk przyrody. Epitety niektórych bogów z czasem stają się nowymi bogami (budziciel, życiciel Savitar był pierwotnie tylko epitetem, a potem ~~imieniem~~ nazwą słońca, a wreszcie odrębnem bóstwem słonecznem). Te fazy rozwoju pojęć religijnych w hymnach RV. dowodzą, że hymny te odzwierciedlają ~~dawne~~ wierzenia ludowe dawnych Indów, a choć nie są te pieśni poezją ludową, bo po większej części powstały w rodach kapłańskich, to jednak przyjąć musimy, że ci kapłani opierali się na wierze ludu i z nią się liczyli.

zrozumieli we wszystkich najdrobniejszych szczegółach, ale dojść możemy do takiego zrozumienia, które ~~nam~~ zupełnie wystarczyć może, jeśli nie zbyt daleko idącym wymogom filologa, to przynajmniej wymogom historyka i badacza historji religji. Zresztą pomimo daleko idących różnic w interpretacji znaczna ilość hymnów RV. da się zupełnie objaśnić, nie nasuwając żadnych wątpliwości.

~~Jego metoda dziś powszechnie jest przyjęta przez uczonych z tą różnicą, że bardziej od Rotha uwzględniają jako źródła pomocnicze komentarze indyjskie.~~ Roth w hymnach wedyjskich upatrywał nie utwory spekulacji teologicznej, lecz najdawniejsze liryki religijnej, w drobiazgi się nie bawił, w zdaniu swem co do znaczenia wyrazów był apodyktycznym, a przytem nie znał dokładnie późniejszej literatury indyjskiej i przeceniał odległość dzielącą hymny od późniejszych tekstów rytualnych. To musiało się odbić i na jego interpretacji Wed, w której wyrazy o znaczeniu technicznem, ściśle określonem, ~~stają się~~ nabierają znaczenia niedokreślonego o lirycznem zabarwieniu.

Treścią RV. są hymny religijne; bardzo nieliczne są poezje świeckie, zwłaszcza w ks. 10. Wieje z tych hymnów siła, świeżość i naturalność uczucia obok prostych i zdrowych, nieraz naiwnych pojęć. Indowie w RV. to naród odważny i waleczny, przywiązany do życia, który chce życia używać, pożądać jak największego bogactwa i mieć ~~dzielnych~~ synów, chce bogom służyć, ale oczekuje od nich za to nagrody w tem życiu i w przyszłem. Hymny RV. nie są jednakże poezją ludową; przeciwnie są one sztucznym wytworem pieśniarzy-kapłanów.
O objawieniu niema tu jeszcze mowy (teorja ta później dopiero powstała), tylko dar poezji, ~~poezja~~ natchnienie ~~poety~~ wieszcze ogólnikowo bogom przypisują. Jeśli zważymy, że ~~by~~ RV. jest zbiorem hymnów z różnych czasów, że zatem mamy tu pieśni bardzo dawne obok znacznie (może o 1000 lat) późniejszych, to nie wyda się nam dziwnem, że nie wszystkie hymny dadzą się jednakowo scharakteryzować. To też obok prostych i naiwnych hymnów mamy sztuczne i tajemnicze. Spotykamy się tu z zapatrywaniem, że pieśń, mająca się bogu podobać, ma być piękną, to znaczy sztuczną,

mądrze obmyśloną, subtelną, tajemniczą, w której myśl tylko nawpół jest wyrażona, a nawpół zasłonięta, bogowie bowiem lubią tajemniczość, a nienawidzą jasności i przejrzystości (jak później wśród kapłanów zadawanie zagadek religijnych było ulubioną rozrywką); taka pieśń raduje boga i zniewala go do okazania swej łaski. To też często spotykamy wzmianki o sztuce, z jaką poeta hymn ułożył, i pieśń porównuje się z wozem, złożonym przez zdolnego stelmacha, albo z szatami pięknie utkanemi; inny znów poeta mówi, że pieśń swą przystroił jak narzeczoną dla kochanka.

Nie da się zaprzeczyć, że w RV. panuje pewna nużąca monotonność. Ale niema w tem nic dziwnego. Pamiętajmy, że mamy te hymny różnych wprawdzie autorów i z różnych czasów, ~~razem~~ ale pokrewne co do treści i razem zebrane, a do tego przeważnie ugrupowane podług bogów, do których się zwracają. ~~Nic więc~~ To też z natury rzeczy powtarzają się te same myśli i obrazy, i słusznie zauważa Macdonell, że takie samo wrażenie nużące odnieślibyśmy po przeczytaniu ~~do~~ 20 lub 30 pieśni opiewających wiosnę.

Pojęcia religijne w RV. wykazują stopień rozwoju wcześniejszy, niż gdziekolwiek indziej. Widać tu wyraźnie, jak zjawiska natury stają się bóstwami; Indowie widzą w nich czynności podobne do własnych lub do tych, które je otaczają, więc logicznie przypisują te czynności jakby osobom działającym i naiwnie zapatrują się na przyrodę. Jeden z poetów zapytuje, dlaczego słońce nie spada z nieba, inny zastanawia się nad tem, dokąd idą gwiazdy w dzień, trzeci dziwi się, że rzeki, wpadając do morza, nie wypełniają go, jeszcze inny, że surowa czerwona krowa daje mleko zgotowane i białe. Zjawiska powtarzające się regularnie wywołują myśl o niezmiennym porządku natury (ṛta, chód, bieg, regularny bieg gwiazd na niebie, niezmienne prawo tak w naturze jak i w życiu ludzkiem). Jeszcze z epoki indoeurop. wspólności pochodzą pojęcia bóstwa (devas, deus) i nieba jako ojca (Dyaush pitâ, Ζεὺς πατήρ, Jupiter), a prawdopodobnie jeszcze z dawniejszej epoki pojęcie nieba i ziemi jako pierwszych rodziców. ×

× Ale Dyaus i Dyâvaprithivî prawie żadnej już roli nie odgrywają i ustępują nowym bóstwom, t. j. personifikacjom tych zjawisk natury, które w nowych siedzibach większe wywoływały wrażenie.

Wszechświat dzielą Indowie wedyjscy na 3 światy: ziemię, powietrze i niebo. Bogowie

mieszkają w niebie, przybytku światłości, ale ~~dzis~~ czynni są we wszystkich 3 światach. Wyższe bóstwa RV. są uosobieniem zjawisk natury. Personifikacja ta mało jest rozwinięta, a że różne zjawiska mają wspólne cechy, jak np. jutrzenka, słońce i ogień, które jaśnieją, rozpraszają ciemności i ukazują się rano, więc i różne bóstwa mają wiele cech wspólnych (innym lub wszystkim bogom, jak jasność, moc, dobroć, mądrość, a mało cech znamiennych, odrębnych. Te wspólne cechy, ~~zacierają~~ które z natury rzeczy w hymnach większą odgrywają rolę, zacierają cechy znamienne i prowadzą do asymilacji różnych bóstw. W hymnach RV, nawet w starszych, widzimy dziwny objaw. Poeci różnym bogom przypisują tę samą władzę, te same czyny, te same przymioty. Tak np. bóg Varuna występuje jako stwórca świata, ale obok niego Indra jako stworzyciel nieba i ziemi, a także o bóstwach Dyaus i Pṛthivī powiedziano, że one stworzyły świat. Piewcy hymnów RV, zwracali się do tego boga, który w danym wypadku uważany był

za najodpowiedniejszego, niejako za specjalistę w danym fachu. Podówczas dla proszącego bóg ten był jedynym, najwyższym bogiem, przed którym inni ustępowali zupełnie, a wzywający go przypisywał mu wszystko, co tylko bogu jako takiemu przypisywać można. Wiele bardzo hymnów RV. zwraca się do dwóch bogów pokrewnych; wzywano bogów parami: Indra-Agni, Indra-Varuna, Indra-Vâyu i t. d. Wtedy przymioty i cechy jednego z dwóch bogów przenoszono na drugiego, nawet gdy do tego ostatniego zwracano się osobno. To ~~dało~~ wszystko dało pochop Maxowi Müllerowi do wypowiedzenia zdania, że religją Indów wedyjskich był nie polyteizm, ale henoteizm albo kathenoteizm, t. j. wiara w pojedyncze bóstwa, w pojedynczego boga występującego kolejno jako najwyższy. Wyrażenie to możemy zaadoptować jako określenie formy wzywania bogów w hymnach RV, ale nie jako nazwę treści wiary wedyjskiej. Przeciw teorji henoteizmu zwraca się Macdonell, widząc w ~~tych najwyższych~~ tem wywyższaniu różnych bogów ponad wszystkich innych li

26. Die Religion des Veda. Berl. 1894

tylko przesady poetów. Nie przyjmuje tej teorji i Oldenberg, pomija już to, że mamy w RV hymny do wszystkich bogów (viśve devâh), gdzie wymienione są pojedyncze bóstwa; ale większość hymnów RV była przeznaczona do ofiary somy, ofiara ta obejmowała wszystkich bogów, a autorowie hymnów wiedzieli przecie dobrze, w którem stadjum ofiary, przed którymi bogami i po których bogach wzywany bóg miał swe właściwe miejsce. Pieśniarz hymnów zwraca się do boga, nie do otoczenia, chce go więc chwalić, więc każdego z osobna zwie najwyższym, najpotężniejszym, najpiękniejszym, najhojniejszym i t. d. Pozory henoteizmu tłumaczą się nieokreślonością postaci bóstw wedyjskich i względami uczczenia tego właśnie boga, do którego się w danej chwili zwracano. Religja zatem wedyjska jest polyteizm, wielobóstwo, ale przy końcu epoki RV. polyteizm ten otrzymuje zabarwienie monoteistyczne, które już i w dawniejszych hymnach występuje w identyfikacji

różnych bóstw, np. II, 1: „Ty, o Agni, jesteś siłą Indra, jesteś szeroko kroczący dzięki dobry Vishnu, ty, o Agni, jesteś król Varuṇa i t. d. (wymienieni są kolejno inni bogowie). Indra-Varuṇa, Mitra-Varuṇa, Indra-Vâyu, Indra-Agni etc. to imiona złożone, tworzące jedno podwójne bóstwo. Mowa o 2 Mitrach ~~(tj.~~, o 2 Varuṇach (tj. Mitra i Varuṇa). Zdarza się też wreszcie pojęcie bogów jako różnych form jednego bóstwa: RV. I, 164, 46: „nazywają go Indra, Mitra, Varuṇa, Agni .... To, co jest jedno tylko, to nazywają mędrcy w rozliczny sposób, nazywają je Agni, Yama, Mâtariśvan. ~~Najwyraźniej występuje monoteizm w hymnie X~~, 129. Ale i panteizm już w RV. jest zarysowany, gdy np. bogini Aditi identyfikowaną jest ze wszystkiemi bóstwami, z ludźmi, ze wszystkiem, co się narodziło lub ma się narodzić, z powietrzem i z niebem. (I, 89). I o niedowiarstwie w powodzeniu znajdujemy wzmianki w RV. jakoteż o zwracaniu się do boga (Indry) czasu trwogi, o budzeniu się wiary w Indrę, gdy

Półrzewinistwo bóstw: Sûrya, Savitṛi (życiodajny, pobudzający do życia), Pûshan (st. dający pomyślność trzodom, przewodnik dla wędrowców), Vishṇu, słońce kroczące po firmamencie.

grzmi i biją pioruny („gdy trwoga, to do Boga").

Bogowie RV mają początek, pochodzą bowiem od nieba i ziemi albo od innych bogów. Nie są też oni z natury nieśmiertelni, gdyż nieśmiertelność otrzymali w darze od innych bóstw, jak Agni i Savitri, albo dzięki napojowi soma.

Fizyczna postać bóstw jest antropomorficzna. Przypisują im głowę, twarz, oczy, ramiona, ręce, nogi etc. Ale te formy są mgliste, a często należy je rozumieć przenośnie, jak język boga Agni (płomienie), ramiona Słońca (promienie), oko (słońce). Ta mglistość jest powodem, że niema i być nie może mowy o obrazach bogów ani o świątyniach, w którychby takie obrazy przechowywano. Niektórych bogów opisują jako wojowników, mowa bowiem o ich uzbrojeniu; jeżdżą oni w świetlanych wozach, ciągnionych przez rumaki lub inne zwierzęta.

Bogowie żyją z sobą w zgodzie; jedynie

wojowniczy Indra tę zgodę zamąca. Bogowie są łaskawi z wyjątkiem strasznego Rudra. Zło pochodzi od demonów, ale z nimi bogowie staczają walki. Bogowie są moralni, nie zawodzą; ale moralność ta jest względna, bo jest refleksem cywilizacji w epoce wedyjskiej. Głównie jednak występuje na jaw nie tyle moralność bogów, ile ich wielkość i potęga. Czciciel bogów w RV jest wogóle pokornym, zależnym od nich, błaga też ich i składa ofiary, by ich łaskę pozyskać. Ale często widzimy też objaw, że się wzamian za to spodziewa nagrody i trzyma się zasady „do, ut des." Często też wyrażona jest myśl, że moc i potęga bogów spowodowana jest hymnami i ofiarami, zwłaszcza ofiarą somy. To początek późniejszych ~~potęgi~~ uroszczeń kapłanów. W JV czytamy, że kapłan posiadający prawdziwą wiedzę ma bogów w swej mocy, a w jeszcze późniejszej epoce (Brāhmana) kapłani przedstawieni są sami jako bogowie, a ofiara jako wszechmocna, od której bogowie są zależni.

30.

Liczba bogów RV. oznaczona na 33, t.j. 3×11; każda z 3 grup odpowiada jednej z 3 części wszechświata. Ale czasem dodatkowo do owych 33 bogów wymieniają jeszcze innych.

Na zakończenie przytaczam ów hymn RV. 10, 129, w którym z jednej strony wyraźnie występuje na jaw pojęcie o jedności, a więc monoteistyczne, z drugiej zaś sceptycyzm. Przekład polski[x] w Hist. lit. indyjskiej Juliana Adolfa Święcickiego str. 90.

[x] bardzo niedokładny

1. Nie było wówczas niebytu i bytu,
Żadnej przestrzeni powietrznej i nieba.
Kto miał świat w pieczy i kto go ukrył?
Gdzie była otchłań głęboka, gdzie morze?
2. Śmierć nie istniała, jak i nieśmiertelność,
I dnia nie było wówczas, ani nocy.
Tchnęła bez tchnienia Jedność w prapoczątku,
I już poza nią nic więcej nie było.
3. Szata ciemności wszechświat okrywała,
Gubił się w mroku ocean bez światła,
I wówczas Jedność, w łupinie ukryta,
Przez siłę żarów wewnętrznych powstała.

4. I z niej się naprzód miłość wyłoniła,
Jako poznania zarodek nasienny.
Bytu korzenia znaleźli w niebycie
Mędrcy, wszczepieni w myśl swojego serca.
5. Oni wskroś świata swój sznur przeciągnęli,
Co było nad nim?... i co pod nim było?
U dołu siły zarodkami pełne
I byt sam w sobie — a rozwój — na górze.
6. Komuż się uda zgłębić tajemnicę?...
Kto kiedy odgadł — zkąd przyszło stworzenie?
Czy się bogowie po niem wyłonili?
Któż powie, jaki był ich prapoczątek?
7. O ten, z którego stworzenie wytrysło,
Który się na nie patrzy z wyżyn nieba,
Który był świata, albo nie był twórcą,
Ten sam wie tylko!... lub też i on nie wie.

Z bogów ziemi najpierwszym i najważniejszym jest Agni, bóg ognia, obok Indry główny bóg RV., gdzie wzywany jest w przeszło 200 hymnach, nie licząc tych, w których wymieniony jest obok innych bogów. Kult ognia sięga co najmniej epoki łączności indoperskiej. Wyraz agni (ogń, ignis) znaczy „ogień", stąd antropomorfizm boga bardzo jest mglisty, gdyż fizyczna jego postać ~~tego~~ zlewa się z ze-

wnętrzną postacią ognia. Agni jest uosobieniem ognia ofiarnego, odgrywającego tak wielką rolę w rytualnej poezji wedyjskiej. Oto niektóre rysy tego boga: twarz jego pokryta tłuszczem (masłem), włosy ma płomienne, rude, rudą brodę, zęby złote, jest bez głowy i bez nóg, gdzieindziej jednak mowa o trzech jego głowach, ma 3 języki, oczów 4 lub 1000. Często go porównują z różnemi zwierzętami dla wyrażenia jego różnorodnej

(x trzask płonącego drewna) działalności, tak np. z bykiem, który ryczy x i ma rogi (płomienie), z ogierem rżącym (którego ogonem są płomienie), z orłem albo z innym ptakiem, który ~~bierze drzewo w posiadanie, jak~~ siada na drzewie (jak ogień bierze drzewo w posiadanie) i ma skrzydła, wreszcie z wężem. Pożywienie jego stanowi drzewo lub masło; zjada on lasy ostrym zębem, wszystko pożera, żywią go 3 razy na dzień. Tylko wyjątkowo ofiarują mu somę i to prawie zawsze, gdy go wzywają łącznie z innymi bogami. Gdy wiatr nim miecie, wpada do lasu i goli włosy ziemi, jak golarz brodę.

Agni jedzie na świetlanym lub złotym wozie, ciągnionym przez dwa rumaki (albo więcej), które zaprzęga, by sprowadzić bogów, jest on bowiem woźnicą ofiarnym i przywozi bogów do ofiary.

Mity o bogu Agni mało bardzo opowiadają o jego czynach, a to z powodu mało rozwiniętego antropomorfizmu; przeważnie o jego różnorodnych narodzinach, postaciach i przybytkach. O codziennych jego narodzinach przez tarcie dwóch drewien częste mamy wzmianki. Te dwa kawałki drewna (arani) (jedno mętlik z drewa Aśvattha, ficus religiosa, drugie świdlik z drewa śamī, Acacia Suma) są jego rodzicami. Agni rodzi się jako dziecko trudne do schwytania; zaraz po urodzeniu pożera swych rodziców (albo swe dwie matki). Drewno mętlik nazwane jest pramantha ale dopiero w późnem dziele; stąd nie jest pewnym, czy wyraz ten jest w związku z greckim Προμηθεύς. Z powodu silnego tarcia potrzebnego do wywołania ognia Agni jest „synem siły." x Ponieważ co rana rozniecano ogień ofiarny, więc Agni zwany jest najmłodszym; Agni rodzi się wciąż na

x Tworzy go 10 niestrudzonych dziewic (10 palców).

nowo jako młodzian, i w tem znaczeniu nigdy się nie starzeje. Ale jednocześnie jest on i starym jako najpierwszy ofiarnik.

Obok tych narodzin boga Agni na ziemi częste są wzmianki o jego narodzinach z wód. Niektóre ustępy odnoszą się do wód ~~niebieskich~~ powietrznych, do chmur, z których się A. rodzi jako błyskawica; ale wierzono też, że ogień ukryty jest w wodzie wogóle, w rzekach, a więc w wodach ziemskich. Wreszcie mowa jest jeszcze o niebieskiem pochodzeniu boga A., że przyniósł go zdaleka Mâtariśvan (który podług Oldenberga jest indyjskim Prometeuszem). To z pewnością odnosi się do błyskawicy i do pożaru, wzniecanego uderzeniem pioruna. Czasem jednak niebieskie pochodzenie Agni należy pojmować jako utożsamienie tego boga ze słońcem.

Z powodu tych potrójnych narodzin, A. ma potrójny charakter; mowa jest zatem nie tylko o potrójnych jego narodzinach, lecz i o tem, że on sam jest potrójny, ma 3 głowy, 3 języki, trzy ciała, trzy siedziby.

Te siedziby, to niebo, ziemia, woda. Ta potrójna natura boga A. dała ~~prawdopodobnie~~ może początek późniejszej trójcy: słońce, wiatr, ogień, a także podziałowi ognia ofiarnego na trzy ognie, który sięga epoki RV. albo jeszcze dawniejszej.

Na podziale wszechświata na 2 światy tylko opierają się wzmianki o podwójnych narodzinach boga A., na ziemi i w niebie, a ponieważ na ziemi wszędzie rozniecano ogień, więc wzmiankowane są jego liczne ciała, liczne jego narodziny; ale choć rozrzucony w wielu miejscach, jest on jednym i tym samym królem, w czem znów widzimy monoteistyczne pojęcie jedności.

Potrójna natura A. dała początek ~~mitom~~ ~~owi~~ o trzech braciach,* a wielka liczba ogni ofiarnych na ziemi o starszych braciach boga Agni (RV. 10,51[6]) – RV. I,164[1]

* którymi są trzy ognie niebieski, powietrzny i ziemski

Najdawniejszą funkcyą ognia było zapewne odpędzanie złych duchów. Ta funkcya widoczną jeszcze jest w RV. gdzie Agni zwany jest rakshohan, pożera czarowników i demonów i strzeże ofiary. Z życiem ludzkiem A. bardziej jest związanym niż inni bogowie.

A. jest bogiem, który zamieszkał wśród ludzi; nazwy jego: grihapati, damūnas (domowy), atithi, viśpati (pan osiedlających się); jest on najbliższym krewnym ludzi, ich przyjacielem. × On jest bogiem, którego czcili przodkowie.

× On jest bogiem domowym, strzegącym domu i dającym mu pomyślność, do niego zwraca się poeta o błogosławieństwo „jak syn do ojca". Agni jest też małżonkiem dziewcząt, bo młodą żonę, gdy wstępowała do domu męża, oprowadzano wokoło świętego ognia; on daje mężowi żonę, jego też wzywano przy zaślubinach, narodzinach i tym podobnych rodzinnych wydarzeniach.

A. jest pośrednikiem między bogami i ludźmi. On bogom zanosi ofiarę i bogów do ofiary sprowadza, sadza ich na rozścielonej trawie, by ofiarę spożywali. Stąd zwą go dūta, posłem, havya-vāh wożącym ofiarę. Stąd płynie dalej jego charakter kapłański. A. jest wielkim kapłanem, (jak Indra wielkim wojownikiem) niebieskim sobowtórem ziemskiego kapłana. Zwą go też kapłanem (ritvij, vipra), kapłanem domowym (purohita), wreszcie hotṛ, ofiarnikiem. Jego wzywają, by oddawał cześć bogom, on jest ojcem, królem, kierownikiem ofiary. W jednym hymnie (10, 51) opowiada poeta, że A. znużony swą działalnością kapłańską, odmówił wypełniania posług bogom, ale otrzymawszy od nich żądaną nagrodę, pozostał nadal najwyższym kapłanem. Historycznie ten charakter boga

A., choć bardzo wybitnie występujący w RV, stosunkowo jest późnym. Agni nietylko jest kapłanem, ale i wieszczem (ṛṣi), on jest bogiem (asura) wśród wieszczów, on jest wszystko wiedzącym (viśvavid), mędrcem (kavi), znającym wszystkie pokolenia (jātavedas), od niego pochodzą mądrość i modlitwy, on jest wypraszającym, on piewcą (jaritṛ).

A. jest dobrodziejem swych czcicieli, strzeże ich od nieszczęść, pożera ich ~~jego~~ nieprzyjaciół (jak suche krzewy) i zabija ich (jak piorun niszczy drzewo). On jest dawcą bogactw, których jest panem, i wszelkich dóbr, pomyślności i potomstwa (Indra natomiast daje moc, zwycięstwo, sławę). Zwą go też większym od wszystkich innych bogów, którzy jemu ~~mu~~ cześć oddają.

Choć A. jest synem nieba i ziemi, zwą go stworzycielem obu światów, które rozciela jak dwie skóry. Dymem swym albo płomieniem podparł on firmament niebieski.

RV. I, 1. (Śmigielski str. 82).

Sławię Agni, kapłana starożytnego, kierownika ofiary boskiej, wzywacza (bogów), właściciela skarbów rozlicznych. Niechaj Agni, sławiony przez piewców starożytnych

i nowych, sam sprowadzi tu bogów,
Niech za sprawą Agni człowiek pobożny
osiągnie dostatek, który będzie wzrastał
z dnia na dzień, przysporzy mu sławy i
da mu liczne potomstwo męskie. O
Agni, ofiara, którą ze wszech stron
ogarniasz, dojdzie sama do bogów. O
Agni, który posiadasz siłę twórczą,
jak poeta, ty, któryś jest prawdziwy i
pełen chwały, przyjdź tu z bogami.
Dobro, które wyświadczysz czcicielowi swoje-
mu, będzie korzystne i dla ciebie. O Agni,
rozproszycielu ciemności, my tobie co dzień
składamy nasze hołdy i nasze modlitwy,
tobie, kierowniku ofiar, pasterzu
prawdy, tobie, jaśniejącemu blaskiem,
tobie, który wzmagasz się w swym
domu własnym (stos). Bądź nam przysta-
nią łatwą, o Agni, jak ojciec synowi,
i pomagaj nam do szczęścia w życiu.

Soma.

Hymn do boga Agni RV. I, 12.

1. (Boga) Agni wybieramy na posła jako wszystkowiedzącego kapłana, który tę ofiarę dobrze spełnia. — 2. Wielce kochanego Agni, Agni, pana domu, przewoźnika ofiarnego wzywano zawsze wezwaniami. — 3. O Agni, jako nowourodzony, przywieź tu bogów do tego, który ~~(ci)~~ zgotował podściółkę; tyś naszym kapłanem godnym uwielbienia. — 4. Zbudź ich, którzy są chętni, gdy ty, o Agni, pójdziesz na poselstwo; wraz z bogami zasiądź na podściółce. — 5. O ty tłuszczem polany, jaśniejący, zapłoń przeciw szkodnikom, spal ty, o Agni czarowników. — 6. Ogniem roznieca się Agni, mędrzec, pan domu, młodzian, przewoźnik ofiarny, a łyżkę ofiarną przy ustach.× — 7. Sław mądrego Agni, którego prawa sprawdzają się przy uroczystości ofiarnej, boga odpędzającego choroby. — 8. Składającemu ofiarę, który, o Agni, czci ciebie jako posła, o boże, temu właśnie bądź pomocnym. — 9. Kto (boga) Agni do uczty bogów zaprasza, składając ofiarę, temu, o płomienny, okaż się łaskawym. — 10. Jako taki, ty płomienny i jaśniejący Agni, przywieź nam tu bogów do naszej ofiary i

× (mający jako usta łyżkę ofiarną)

i do jadła ofiarnego. – 11. Jako taki, naj-
nowszą pieśnią sławiony, ~~przynieś nam~~ obdarz nas bo-
gactwem i dzielnem potomstwem. – 12. O Agni,
niech ci się podoba ta nasza pieśń wraz
z jasnem światłem i ze wszystkiemi wezwa-
niami bogów.

Hymn do Somy RV. I, 91.

1. Ty, o Somo, odznaczasz się mądrością; ty prowadzisz najprostszą drogą; za Twoim przewodem mądrzy ojcowie nasi, o Indu (Kroplo), osiągnęli u bogów bogactwo.

2. Ty, o Somo, mądrością stałeś się bardzo mądrym, mocą bardzo mocnym, wszelką mądrość posiadającym. Tyś jest bykiem przez swą męskość i wielkość, ~~przez~~ blask stałeś się jaśniejącym, patrzącym na mężów.

3. Prawa Króla Varuny są teraz twoje, wielki i głęboki jest twój przybytek, o Somo; jesteś jasnym jak drogi Mitra, czcić cię należy jak Aryamana, o Somo.

4. Do przybytków, które masz na niebie i na ziemi, w górach, ziołach i wodach, do tych wszystkich, o Królu Somo, przyjmij nasze napoje ofiarne łaskawie i bez gniewu.

5. Ty, o Somo, jesteś dobrym panem, i ty Królem, zabójcą Vritry, ty jesteś zbawienną siłą.

6. Gdy ty, o Somo, jako pan lasu, któremu ~~się~~ miła jest cześć, pragniesz naszego życia (t.j. chcesz, byśmy żyli), wtedy nie umieramy.

7. Ty, o Somo, dajesz szczęście staremu, prawemu młodzianowi moc do życia.

8. Ty, o Somo, strzeż nas wszędzie, o Królu, od złoczyńcy; niech przyjaciel takiego, jak ty, nie

ponosi szkody.

9. O Somo, temi pomocami zbawiennemi, jakie masz dla pobożnego, bądź nam pomocnym.

10. Mając upodobanie w tej ofierze, w tej pieśni, przybądź; o Somo, bądź nam ku zbawieniu.

11. O Somo, my wymowni wzmacniamy Ciebie pieśniami; przyjdź do nas łaskawy.

12. Pomnażającym dobytek, oddalającym troski, dającym dobra, pomnażającym żywność, dobrym przyjacielem bądź nam, o Somo.

13. O Somo, pokrzep się w naszem sercu jako krowy na pastwiskach, jako mąż we własnym domu.

14. Śmiertelnika, o Somo, który się krzepi twoją przyjaźnią, o boże, wspomaga mądry piewca.

15. Strzeż nas od przekleństwa, o Somo, chroń od ucisku, bądź nam najłaskawszym przyjacielem.

16. Nabrzmij (sokiem), wszędy niech ci, o Somo, się zbiera siła męska, bądź obecnym przy gromadzeniu się siły.

17. Nabrzmij, o najbardziej upajający, o Somo, wszystkiemi sokami, bądź nam przesławnym przyjacielem ku zbawieniu.

18. W ciebie niech wejdą napoje i pokarmy,

siły męskie w ciebie, pogromcę ~~wrogów~~;
nabrzmiewając w nektar, o Somo, osiągnij
w niebie najwyższą chwałę.

19. Wszystkie przybytki (miejsca), które ci
przez ofiarę ofiarują (uświęcają) niech obejmie
zewsząd ofiara; pomnażający dobytek, pomocny,
bogaty w bohaterów, ochraniający mężów,
wstąp, o Somo, w dom.

20. Soma ~~daje~~ krowę, Soma szybkiego
rumaka, Soma ~~sprawnego~~ dzielnego bohatera (~~t.j.~~
~~syna~~), sprawnego w domu, w zgromadzeniu
wybitnego i do zgromadzenia zdatnego, ojcu
chwałę przynoszącego — daje temu, który
go czci.

21. Ciebie w bitwach niepokonanego, w bo-
jach ratującego, dającego blask, dającego
wodę, ~~strzegącego~~ mieszkania, w boju urodzo-
nego, pięknie mieszkającego, przesławnego,
ciebie zwyciężającego, ~~witajmy~~ radośnie, o Somo.

22. Tyś, o Somo, stworzył ~~eś~~ (spłodził ~~eś~~) wszy-
stkie te zioła, tyś (stworzył) wody, ty krowy,
tyś rozpostarł szeroką przestrzeń powietrzną,
tyś światłem odsłonił (rozjaśnił) ciemność.

23. Boskim umysłem, o boże Somo, wywalcz
nam udział w bogactwie, o mocny! niech ciebie
nic nie powstrzymuje, (gdyż) rozporządzasz siłą (męstwem). Okaż się
(pomocnym) w bitwie jednym i drugim (t.j. królom i piewcom).

42. Z bogów ziemi po bogu ognia wymienić należy Somę, któremu cała 9. ks. RV. jest poświęcona. Soma jest ~~ziele~~ nazwą ziela i soku, który z niego wyciskano od pw. su (rodzić, wyciskać). Sok ten otrzymywano w ten sposób, że zioła polewano wodą, którą potem palcami wyciskano, następnie kładziono je na rodzaj drewnianego sita. Tu wyciskano z nich sok kamieniami, filtrowano go za pomocą wełny owczej i wpuszczano do kadzi, gdzie dodawano do niego mleka albo wywaru z jęczmienia. × ~~sok ten~~ ofiarowano bogom, zwłaszcza bogu Indra, a personifikacją jego jest bóg Soma. Tak samo już w Aweście spotykamy personifikację soku haoma jako boga; kult jego sięga zatem epoki indoirańskiej. W Aweście jak i w RV. rośnie to ziele na górach, zkąd je ptaki przynoszą, jest ono królem ziół, lekarstwem życiodajnem i t. d. Ale pojęcie o napoju ~~upajającym~~ bogów sięgać się zdaje epoki indoeuropejskiej; cf. orła Indry z orłem Zeusa, przynoszącym nektar; skr. amṛita, gr. ambrozja.

×Upajający ten napój

Konkretna postać ziela ~~...~~ i soku somy, którą miano nieustannie przed oczami, nie nadawała się do rozwinięcia jego personifikacji. To też o osobie boga i jego działalności niewiele mamy szczegółów, ~~i tylko~~ a czyny, które mu przypisują, są bądź wspólne wszystkim większym bogom, bądź tylko pośrednio jemu przynależne. Poeci RV. opisują przeważnie przyrządzanie i ofiarowanie napoju. Kolor somy jest brunatny, czerwonawy, rudy. Ziele oczyszczają z wody palcami, które w przenośni występują jako 10 dziewic-sióstr. Dodawanie mleka lub wody przedstawione jest jako przyodziewanie się somy w krowy lub w wody. Przymieszka pojęta jest jako odzież. Somę w RV. wyciskają 3 razy dziennie (w Awesćie 2 razy), w południe wytłaczanie dla Indry. Łączność somy z wodami (gdy wyzwą go panem rzek, bratem wód) opiera się na tem, że do soku dolewano wody. Odgłos płynu ściekającego do kadzi nazywają rykiem, stąd somę porównują z bykiem, a dolewaną wodę lub mleko z krowami.

44.

Z powodu szybkości, z jaką sok spływa do kadzi. Soma zwany jest ogierem, a z powodu jasnego koloru porównują go ze słońcem, mowa jest o jego promieniach i blasku. Napój soma jest upajającym; stąd nazywają go amrita, napojem nieśmiertelności; ulubionym napojem bogów. Stąd wynika, że soma jest i lekarstwem: Soma leczy chorych, przywraca wzrok ślepym i władzę chromym; podnieca głos (vâcas pati), jest więc przewodnikiem wieszczów i sam jest wieszczem i kapłanem. Soma pobudza Indrę do walki, krzepi go do walki z demonem Vritra; stąd sam uważany jest za bojownika, za niepokonanego bohatera. On daje bogactwo, strzeże od wrogów, zabija demonów. – Soma mieszka w górach, ale prawdziwym przybytkiem jego jest niebo; jest on zatem rośliną ziemską i niebieską. Z nieba przyniósł ją orzeł bogu Indra. Ponieważ i Agni zwany jest „orłem niebieskim", więc być może, że porwanie Somy przez orła jest mitem osnutym na zjawisku błyskawicy, wyłaniającej się z chmury i

sprowadzającej deszcz. Jako najważniejsze z ziół S. urodził się jako Król roślin, jest panem lasu (*vanaspati*). Oprócz tem S. zwany jest Królem jako bóg, Królem rzek, Królem całej ziemi, Królem lub ojcem bogów i t. d. W literaturze powedyjskiej S. jest nazwą Księżyca, którego ~~mniejsze~~ ubywanie spowodowane jest tem, że go bogowie spijają, aż go Słońce znów wypełni. Ale w RV. Soma ma zupełnie inny charakter, a identyfikacja jego z Księżycem wyjątkowo tylko występuje i to w nielicznych późniejszych hymnach. Cała 9. Ks. RV. poświęcona Somie; są to pieśni ofiarne, mające swą monotonnością, bo wciąż mowa o wyciskaniu soku, wlewaniu go do kadzi, wciąż wzywa się boga samego lub łącznie z Indrą, prosi się go o bogactwo lub o deszcz, którego sok jest symbolem. O roślinie Soma obszernie traktuje Hillebrandt i dochodzi do wniosku, że już w epoce RV. używano kilku różnych roślin do wyciskania soku somy (Ved. Myth. I).

Ale innego zdania jest Hill., według którego Soma w RV. zawsze jest Księżycem.

Z innych bóstw ziemskich wystarczy wymienić rzeki jako bóstwa, zwłaszcza *Sarasvatî*, która może identyczną jest z rzeką *Sindhu* (Indus), ~~a~~ którą opiewa osobny hymn RV. 10, 75; następnie ziemię *Pṛthivî*, wreszcie boga *Bṛhaspati* albo *Brahmaṇaspati* (t. j. pan modlitwy). Bóg ten jest późniejszą abstrakcją, uosobieniem kapłaństwa. Jemu późniejsi pieśniarze przypisują bohaterskie czyny, które przedtem przypisywano Indrze; on dopiero swą mądrością dał bogom udział w ofierze, a dla ludzi stworzył wszystkie modlitwy i jest ich kapłanem. On jest to-

warzyszem i sprzymierzeńcem Indry, to też często wzywają go łącznie z Indrą; i z nim jedynie bóg ten tworzy parę. Hillebrandt identyfikuje tego boga z Somą, a tem samem z Księżycem, widzi więc w nim nie abstrakcję, lecz uosobienie zjawiska przyrody.

<u>Bogowie powietrza.</u> Do nich należy przedewszystkiem <u>Indra</u>, ulubiony bóg narodowy Indów wedyjskich. Więcej niż 1/4 RV. poświęcona jego czci. On też najbardziej jest uosobionym ze wszystkich bogów i najwięcej o nim znajdujemy mitów. ~~Pomimo tego charakter jego nie jest zupełnie jasny~~ Jest on bogiem pioruna; pogromcą demona suszy i ciemności Vritra; on oswobadza więzione wody i sprowadza światło. Indra walczący z demonami stał się bogiem walki; jego też wzywają w bitwach z ziemskimi wrogami; on jest obrońcą szczepu aryjskiego, któremu poddaje czarnoskórych tubylców. On upaja się somą, która go zagrzewa do walki.

RV. I, 81.

1. Indra został (przez mężów) pokrzepiony ku upojeniu i ku sile, zabójca Vritry. Jako takiego właśnie wzywamy go w wielkich walkach i w małej; on w walkach niech nas wspiera.

2. Jesteś bowiem, o bohaterze, wojownikiem wiele dającym, malutkiego nawet korzepicielem, obdarzasz ofiarującego i wyciskającego somę; wielkiem jest twe bogactwo.

3. Gdy powstają walki, bogactwa dostają się odważnemu. Zaprzęż podniecające (swym biegiem) kasztany. Kogo zabijesz? Kogo doprowadzisz do bogactwa? Nas, o Indro, do bogactwa doprowadź!

4. Siłą wielki z natury, straszny wzmógł swą siłę; dostojny pan kasztanów, w mosiurkę (u szyszaka) zaopatrzony, włożył dla stroju spiżowy piorun w złożone ręce.

5. On wypełnił przestrzeń nadziemską, uderzył (głową) o sklepienia na niebie. Nikt tobie, o Indro, nie dorówna; (taki) ani się nie urodził, ani się nie urodzi. Tyś wszystko przerósł.

6. Indra, który wroga pożywienie oddaje pobożnemu, niech nas obdarzy. Rozdzielaj, wielkie masz bogactwo. Obyśmy otrzymał udział w twych darach.

7. Albowiem daje nam on trzody krów przy każdem podchmieleniu, prawowolny. Schwyć wiele setek skarbów napełniającymi obie ręce, spiesz się, przynieś bogactwa!

8. Upij się (przy somie) somą dla (podkrzepienia) siły, o bohaterze, i dla (udzielenia) daru, wiemy bowiem, żeś ty bogaty w skarby. Wysłaliśmy (ku tobie) pragnienia, więc bądź nam opiekunem.

9. Ci twoi ludzie, o Indro, obfitują we wszelkie dobro. Zabierz więc bogactwo ludzi bezbożnych, naszych wrogów, ich bogactwo nam przynieś.

RV. I, 11.

RV. I, 16.

1. Niech ~~cię~~ (bystre) przywiozą, o Indro, Kasztany ~~do picia somy,~~ z oczami jako słońce, ku piciu somy.

2. Do ziarn kapiących tłuszczem tu niech przywiozą Indrę Kasztany na najszybszym wozie.

3. Indrę wzywamy z rana, Indrę ~~[illegible]~~ przy odprawiającej się uroczystości, Indrę ku piciu somy.

4. Przybądź, o Indro, do naszego napoju wraz z przyjaciółmi Kasztanami, gdyż przy soku somy wzywamy ciebie.

5. Przybądź do naszej pieśni pochwalnej, do tego wyjaśnionego soku. Pij jak spragniony bawół.

6. Oto są wyciśnięte krople somy na podściółce; wypij je, o Indro, ku twemu pokrzepieniu.

7. Najprzód niech ci ta pieśń pochwalna ~~będzie~~ rozraduje serce i niech ci będzie najmilszą; potem wypij wyciśnięty sok somy.

8. Do każdego wyciśniętego soku somy przychodzi Indra, aby się upić, zabójca Vṛtry do napoju somy.

9. Spełnij to nasze pragnienie przez krowy i konie, o najpotężniejszy. Ciebie wielbić będziemy pobożnie.

RV. I, 32.

1. Sławić będę teraz czyny bohaterskie Indry, pierwsze, które wykonał władca piorunu. On zabił smoka (Vṛtrę), wypuścił wody, rozpłatał brzuchy gór.

2. On zabił smoka, leżącego na górze; Tvaṣṭṛ wyciosał ~~sporządził~~ mu świszczący (grzmiący?) ~~szumiący~~ piorun. Wody jak krowy ryczące szybko płynąc zstąpiły do morza.

3. Jako rozpalony byk upatrzył sobie somę, z trzech kadzi wypił wyciśnięty sok. Jako pocisk schwycił piorun + on, dawca dóbr, i zabił pierworodnego ze smoków.

4. Gdyś ty, o Indro, zabił pierworodnego ze

ze smoków, wtedy zgładziłeś też czary czarowników, a tworząc potem słońce, dzień i jutrzenkę, nie znalazłeś już zaprawdę żadnego wroga.

5. Indra piorunem ~~wielkim~~ potężnym ciosem zabił Vṛitrę i gorszego od niego Vyaṁsę. Jako konary drzewa rozpłatane siekierą, leży smok, przylegający do ziemi.

6. On bowiem jak pijany tchórz wyzwał wielkiego bohatera, ~~który wiele~~ gnębiącego i potężnego; nie oparł się on uderzeniu jego broni; wróg Indry (spadając) roztrzaskał przepaści [albo ugniótł rzeki, Geldner].

7. Bez nóg i bez rąk walczył on z Indrą; ten rzucił mu piorun na grzbiet; ~~[illegible]~~ rzezaniec, który chciał się zmierzyć z bykiem, Vṛitra leżał ~~[illegible]~~ poćwiartowany na wielu miejscach.

8. Po nim, leżącym tak jak zabity wół, przepływają wody, radujące serce; u stóp (tych wód), które Vṛitra silnie był otoczył, leżał smok.

9. Wyniszczoną była ta, której synem był Vṛitra; Indra spuścił swój pocisk (albo: odparł jej broń). ~~[illegible] była~~
Na wierzchu była matka, pod spodem

syn; czarownica leży jak krowa z cielę-
ciem.

10. Cielsko jego leżało wśród potoków,
które się nie zatrzymują i nie ustają.
W ukryciu przed Vritrą rozlewają się wody;
wróg Indry pogrążył się w długą ciemność.

11. Opanowane przez demonów, strzeżone
przez smoka stały wody zamknięte jak
krowy przez złodzieja. Jaskinię wód zamknię-
tą otworzył on, gdy zabił Vritrę.

12. Tyś był, o Indro, ogonem końskim
przeciw pociskowi, gdy on cię trafił; tyś,
który jedynie jesteś bogiem, zdobyłeś krowy,
zdobyłeś, o bohaterze, somę, tyś kazał
płynąć siedmiu rzekom.

13. Nic mu nie pomogła błyskawica, nie
pomógł piorun, nie pomogła mgła, którą
~~wył~~ rozpostarł ani grad; gdy walczyli
Indra i smok, zwyciężył dawca dóbr
na całą przyszłość (po wszystkie czasy).

14. Kogo widziałeś, o Indro, jako pomści-
ciela smoka, gdy w twe serce, gdyś go
zabijał, wkradła się trwoga i gdyś ty jak
przestraszony sęp przez powietrze, przez 99
rzek przelatywał?

15. Indra jest zbrojnym w piorun trzymany w ręku, Królem tego, co chodzi, i tego, co spoczywa, (Królem) rosochego i rogatego bydła. I ~~lud~~ nad ludźmi panuje on jako Król (i otacza ich) jak koło otacza szprychy.

~~10,119~~
~~[illegible]~~
~~10,47~~
~~10,108~~
10,86

O tem, że się Indra urodził, mamy często wzmianki. RV. 4,18 wyraża Indra chęć przyjścia na świat w niezwykły sposób, chce bowiem wyjść z boku matki, co jest może aluzją do błyskawicy wyłaniającej się z chmury. Towarzyszami i sprzymierzeńcami Indry są Marutowie (p. niżej), stąd jego przydomek marutvat. Inny przydomek Indry vritrahan (zabójca Vritry) = aw. verethraghna (ale to nie odnosi się do Indry). Przydomek maghavan (szczodry) w RV. niemal wyłącznie przysługuje Indrze, a w literaturze powedyjskiej jest nazwą Indry wyłącznie. Indra bowiem jest dawcą dóbr, zwłaszcza koni i krów, a RV. 10,47 mówi o bogactwach,

W Aweście Indra jest demonem o nieokreślonym charakterze.

które daje Indra. Indra jedzie na złotym wozie, szybszym od myśli, ciągnionym przez parę kasztanów; modlitwa je zaprzęga, co znaczy, że modlitwa sprowadza Indrę do ofiary. Postać Indry jest olbrzymia, jest on bowiem większym niż niebo, ziemia i powietrze. O potędze jego mamy również przesadne określenia, tak gdy np. powiedziano, że przewyższa bogów, że nikt, czy to człowiek czy bóg, nie może mu dorównać, że on jeden jest królem całego świata. Bronią jego jest piorun vajra. Z czynów jego najważniejszym jest walka z Vritrą i pokonanie tego demona. Innym czynem jest odzyskanie krów więzionych przez demonów Pani (skąpców), którzy są może mitycznymi przedstawicielami skąpych dla kapłanów bogaczów. RV. 10, 108 Saramâ, wysłana przez Indrę, żąda od tych demonów wydania krów, lecz ci z szyderstwem na to żądanie odpowiadają. Wreszcie często mamy wzmianki o pokonaniu przez Indrę nieprzyjaciół

Dâsa albo Dasyu, którzy są pierwotnie wrogami ludzkimi o czarnej skórze, bez nosa, którzy są bezbożni i ofiar nie składają. Tych wrogów pokonał Indra dla dobra swych protegowanych, których imiona wymienia RV; ~~a niewymienia~~ ~~ale~~ są to nie potomkowie kapłanów, lecz wojownicy, książęta. Wspomniałem już o tem, że Indra upija się somą. RV. 10,119 jest monologiem pijanego Indry, przechwalającego się swą potęgą.

Rudra.

I, 114. Te u

1. Te modły Rudrze silnemu, z włosami splecionemi w muszlę, władcy mężów niesiemy, aby błogosławieństwo było dwunożnemu, czworonożnemu (i aby) wszystko było) kwitnącem we wsi tej, zdrowem.

2. Bądź nam miłościw, o Rudro, i spraw nam radość, abyśmy tobie władcy mężów cześć oddając służyli. Błogosławieństwo i łaskę, które wybłagał ojciec Manu [pierwszy rodzic i pierwszy ofiarnik], to

(Indra) Hillebrandt ma i o Indrze odrębne zdanie: Indra jest bogiem słońca, Vritra nie jest demonem posuchy, lecz olbrzymem uosobiającym zimę, którego zwalcza słońce, a wody – to nie deszcze, lecz rzeki północno-zachodnich Indyj wysychające w zimie, a napełniające się znów, gdy słońce stopi śniegi gór himalajskich. W każdym razie zdaniem Winternitza już pierwsi wedyjscy nie zdawali sobie jasno sprawy z pierwotnego charakteru Indry i Vritry. Dla nich był Indra wojownikiem, a Vritra demonem wcielonym w czarnoskórych tubylców, a jego walki to tylko obraz walk Aryjczyków z autochtonami. Ze wszystkich bogów wedyjskich Indra jest najbardziej wyraziście przedstawiony. Rysami jego są duże i silne ramiona, piękne usta, któremi spija somę, a gdy się napije, wówczas z zadowoleniem porusza szczękami i potrząsa jasną brodą. Włosy także ma złociste, postać olbrzymią, bo ziemia i niebo opasać go nie mogą, siłę niezmierną, a pić może tyle, jak nikt inny. Pije od pierwszej chwili przyjścia na świat, a przed zabiciem Vritry wypił całe trzy jeziora somy. W najdawniejszych czasach wojowniczy ten bóg, najodpowiedniejszy dla wojowniczego narodu, którym byli Indowie wedyjscy, był niewątpliwie królem bogów, podobnie jak Zeus u greków. Jako takiego przedstawia

546.

go RV. II, 12: „1. Który bóg, zaledwie się urodził, bogów pierwszy otoczył mocą, rozumny, przed którego siłą (dla wielkiej jego dzielności) drżały niebo i ziemia, (bogiem) tym jest Indra, o ludzie". Taki jest refrain i wszystkich następnych strof, w których piewca wystawia wszystkie czyny Indry. On utwierdził chwiejącą się ziemię i uspokoił wzburzone góry, wymierzył przestworza i podtrzymał niebo (2), on zabił węża i uwolnił siedm rzek, on oswobodził krowy z kryjówki Vali [jak Herakles, który, zabiwszy trzygłowego Geryonesza, odprowadził porwane przezeń stada wołów], on zrodził ogień między dwoma kamieniami (chmurami?), on jest zwycięzcą w bitwach (3), on całym światem wstrząsa, upokarza niewolników, jak gracz zagrabia bogactwa wrogów (4). O nim mówią ludzie, że go niema, i pytają „gdzie on"; w niego należy wierzyć (5). On wspiera ubogiego, kapłana, piewcę i wyciskającego somę, on pije pięknemi usty (6), on ma władzę nad wszystkiemi końmi, wołami, wozami i ludźmi, on stworzył słońce i jutrzenkę, on jest dowódcą wód (7), jego wzywają w bitwie przeciwnicy po obu stronach i każdy z tych dwóch, co na jeden wóz wsiadają (t. j. wojownik i woźnica) (8). Bez niego ludzie nie zwyciężają, on każdemu sprosta i wzrusza to, co niewzruszone (9), on strzałą swą zabija wielkich

grzeszników, zanim się tego spodziewali, on nie ustępuje hardemu, on zabił Dasyu (10), on odszukał Śambarę przebywającego w górach czterdziestej jesieni, on zabił smoka Dānu× pomimo jego wysiłków (11). On jest potężnym bykiem o siedmiu cuglach [I. ma wóz ciągniony przez wiele - 7 - rumaków], on oswobodził siedm rzek, on strącił pnącego się do nieba Rauhinę, zbrojny w piorun (12). Przed nim schylają się ziemia i niebo, góry drżą przed jego siłą, on słynie jako pijący somę (13). On wspiera wyciskającego (somę), gotującego (jadło ofiarne), wysławiającego i przygotowującego ofiarę [są to czterej kapłani-ofiarnicy dawniejszej epoki], jego krzepią pieśń, soma i ta ofiara. Tym bogiem jest Indra, o ludzie!

Monolog pijanego Indry RV. 10,119 także w każdej strofie ma powtarzającą się zwrotkę <u>kuvit somasyâpâm iti</u> (czyżbym się napił somy. ×albo: zaprawdę, napiłem się somy). Indra przyznaje, że go trunek wzburzył, niby wicher, porwał jak szybkie rumaki porywają wóz; waha się więc, czy ma obdarzyć czciciela koniem czy krową, przechwala się swą wielkością× i sam nie wie, czy ma ziemię przenieść tu czy tam, czy ma ją tu czy tam zdruzgotać i t.d.

niech uzyskamy, o Rudro, za Twoim przewodem.

3. Obyśmy dosięgnęli (pro ofiarę) twą łaskawość, ~~Rudro przenabożnisty~~ który jest władcą mężów, o Rudro miłościwy. Przyjdźże łaskawy do siedzib naszych! niech mając mężów całych (i zdrowych) ofiarujemy Ci napój ofiarny.

4. Przyzywamy na pomoc Rudrę wspaniałego, przyprowadzającego do skutku ofiarę, ruchliwego, wieszcza. Niech daleko od nas (swój) boski gniew× odrzuci, łaskawości jego pragniemy.

× albo: bogów gniew

5. Nieba czerwonego odyńca z włosami splecionemi w muszlę, wspaniałą postać uczczeniem przyzywamy. W ręce niosący leki cenne niech nam da przytułek, opiekę, schronienie.

6. Modlitwa ta odmawia się (na cześć) ojca Marutów, Rudry, jako pożywienie słodsze od słodkiego. I daj nam, o nieśmiertelny, pożywienie śmiertelnych; nam samym (oraz) dzieciom i wnukom bądź miłościw.

7. Nie zabijaj nam wielkiego i nie zabijaj nam małego, nie zabijaj nam wzrastającego i nie zabijaj nam dorosłego, nie zabijaj nam ojca i nie zabijaj nam matki, nie szkodź, o Rudro, naszym drogim ciałom.

8. Nie szkodź nam w dzieciach i wnukach, nie krzywdź nas na ludziach, nie krzywdź nas na krowach, nie krzywdź nas na koniach, nie zabijaj nam w gniewie mężów, o Rudro; Ciebież zawsze wzywamy, składając ci ofiary.

9. Przygnałem ci hymny pochwalne jako pasterz [trzodę]; obdarz nas łaską, o ojcze Marutów, bo zbawienną, najmiłościwszą jest twoja łaskawość, więc my twoją właśnie pomoc wybieramy.

10. i 11. według Grassmanna nie należą pierwotnie do tego hymnu.

Rudra uważany jest zwykle jako bóg burzy, którego pociski są szkodliwe, jest to zatem uosobienie burzy wyrządzającej szkodę. Indra jest strasznym tylko dla wrogów swych czcicieli, Rudra jest sam przez się straszny, porównują go też z dzikim zwierzem, zwą go odyńcem i bykiem. Uzbrojony jest w łuk i strzały. On jest ojcem Marutów, bogów

burzy; stąd nazywają się oni Rudrami, ale nie walczy on z demonami, Marutowie natomiast walczą z nimi w towarzystwie Indry. Rudra jest też bogiem leczącym choroby. Ta jego właściwość polega może na tem, że burza działa użyźniająco i oczyszcza powietrze, a także i na tem, że Rudra oszczędza tych, których mógłby zabić. Dla ubłagania go zwą go łaskawym (śiva), a w mitologji powedyjskiej następcą Rudry jest właśnie straszny bóg Śiva. Etymologja nazwy Rudra niezupełnie jest pewną. Zwykle wywodzą ją od pw. rud płakać, rudra wyjący. Inni wywodzą ją od rud „błyszczeć", „być rudym", więc rudra znaczyłby „jaśniejący" albo „rudy". Podług Oldenberga Rudra jest pierwotnie bogiem gór i lasów; z nim ~~porównuje~~ da się porównać Mars Silvanus, którego także wzywano dla wyproszenia pomyślności dla bydła.

Marutowie. RV. I, 171.

1. Do was przychodzę z tą modlitwą, łaskę silnych pieśnią wypraszam. Pokrzepcie się dowoli, o Marutowie, złóżcie gniew, wypuśćcie (swe) konie.

2. Ta pieśń pełna czci, o Marutowie, w sercu ~~wam została utworzona, z ducha~~ wyciosana chytrze, wam przyniesioną została, ~~Do niej~~ o bogowie. Do niej przybądźcie, radując się w sercu, wy bowiem ~~jesteście~~ właśnie wspomagacie (popieracie) cześć.

3. Uwielbieni Marutowie niech nam będą łaskawi i wielbiony (najzbawienniejszy) Indra; niech nam stoją prosto jako piękne drzewa wszystkie dni, o Marutowie, podług naszego pragnienia.

4. Przed tym mocnym Indrą uciekam i drżę ze strachu, o Marutowie. Dla was wzmacniające (napoje ofiarne zostały ~~przy~~przyrządzone; przyrządziliśmy je daleko (od was), bądźcie nam miłościwi.

5. Ty, przez którego Mânowie [potomkowie poety Mâna] z rana jaśnieją silnie przy blaskach jutrzenek, ty, o byku, wraz z Marutami daj nam sławę, z silnymi silny, potężny, dawca siły.

6. Ty, o Indro, ochraniaj mężów od silniejszego, bądź wraz z Marutami ~~bez~~ wolnym od gniewu, ty zwycięzca (postawiony) z pięknie jaśniejącymi. Obyśmy otrzymali pokrzepienie, siłę i obfity rzęsisty deszcz. (dosł. deszcz o szybkich kroplach).

Marutowie w RV. grają dość wielką rolę, gdyż mają aż 33 osobne hymny. Występują oni zawsze w liczbie mnogiej, a liczbę ich podają na 3 razy 60 albo 3 razy 7. Ojcem ich Rudra, matką krowa ~~id~~ Pṛiśni (t. j. pstra), która zapewne przedstawia chmurę. Są oni między sobą braćmi jednego wieku. O blasku ich często mamy wzmianki i często łączą ich z błyskawicą, tak np. włóczniami ich są błyskawice. Oni sprowadzają deszcz. Zową ich śpiewakami ze względu na wycie wiatru. Są oni sprzymierzeńcami Indry i pomagają mu w jego walkach z demonami. Wyraz marut w późniejszym sanskrycie znaczy „wiatr," ale w RV. nie oznaczają Marutowie samego wiatru, lecz wogóle są bogami burzy. Niektórzy uczeni widzą w Marutach uosobienie dusz zmarłych. Etymologja jest niepewna: pw. mar może znaczyć „umrzeć" albo też „jaśnieć, błyszczeć," a podług Macdonella to ostatnie znaczenie najlepiej odpowiada charakterowi tych bogów w RV.

Vâyu-Vâta. RV. I, 2.

1. O piękny Vâyu, przybądź, oto gotowe krople somy. Pij z nich, usłysz wołanie.

2. O Vâyu, pieśniami wzywają cię piewcy, którzy wycisnęli somę, świadomi dni (świątecznych).

3. O Vâyu, twoja ~~krowa~~ dojna krowa [tj.: łaskawość, pełność łask] przychodzi do czciciela hojnie darząca, rozszerzona ku piciu somy.

4. O Indro i Vâyu, oto sok, przybądźcie z radością, krople bowiem pożądają was.

5. O Vâyu i Indro, wy zwracacie uwagę na krople somy, o hojnie darzący. Jako tacy przybądźcie spiesznie.

6. O Vâyu i Indro, przybądźcie spiesznie na umówione miejsce wyciskającego sok, (przybądźcie) iście z uwagą, o mężowie.

W. 7-9 do Mitry i Varuny.*

Vâyu jest bogiem wiatru, identycznym z Vâtą, lecz ten ostatni wyraz częściej ~~[illegible]~~ oznacza sam wiatr, a pierwszy boga. Wzywają go łącznie z Indrą (Indravâyû). Etymologja od pw. vâ wiać. Czy Vâta jest

*Do wiatru także zwraca się RV. 10,168. Piewca cześć oddaje jego wozowi, którego turkot podobny do grzmotu; który pędzi, druzgocąc wszystko, niebo pokrywa czerwonością, a na ziemi podnosi tumany kurzu. Wiatry pędzą jak dziewice na uroczystość. Vâta, przyjaciel chmur (wód), pędzi, nie ustając ani na jeden dzień. Piewca pyta gdzie się on narodził i skąd przybywa, nazywa go tchnieniem bogów i mówi, że słyszy się jego świst, ale się go nie widzi.

pokrewnym z Wodanem, nie jest rzeczą pewną.

Z innych bogów powietrza wymieniam pokrótce następujących:

Parjanya, zsyłający deszcz, uosobienie grzmiącej chmury deszczowej, wzywany łącznie z Vâtą, prawdopodobnie pokrewny z litewskim bogiem pioruna Perkunas.

Trita Âptya, którego charakter jest niejasnym; trita = τρίτος, trzeci; âptya od âp woda. Jest on może bogiem błyskawicy, trzecią, t.j. powietrzną ~~formą~~ postacią ognia. Zdania uczonych b. są rozbieżne

Apâm napât, „syn wód" sięga epoki indoirańskiej, gdyż w Aweście występuje jako duch wodny. W RV. identyfikują go z ogniem (Agni) jest on zatem postacią ognia, który tego w chmurze, błyskawicą. Tu są zdania podzielone, np. Hillebrandt uważa go za księżyc, a Max Müller za słońce lub za błyskawicę.

Mâtariśvan jest nazwą boga Agni w niektórych wierszach, w innych jest odrębnym bogiem, który przyniósł ogień (Prometeusz wedyjski). Podkładem jest tu prawdopodobnie znów błyskawica: mâtariśvan znaczy prawdopodobnie „wzrastający w matce" (por. śû nabrzmiewać), a matką zapewne jest chmura.

Ahi budhnya, wąż przepaści, wąż powietrzny,

i Aja ekapâd* (Koza jednonoga), Âpaḥ (wody) są także bóstwami powietrza.

*może także Błyskawica

Bogowie nieba.

Najważniejszym z bogów nieba jest Varuṇa. RV. I, 25.

1. Choć przykazanie twe, o boże Varuṇo, jako ludzie przekraczamy dzień w dzień,

2. Nie oddawaj nas na pastwę morderstwu gniewnego ani gniewowi zagniewanego.

3. Dla (osiągnięcia twej) łaski pieśniami niech twój umysł rozwiążemy, o Varuṇo, jako woźnica związanego konia.

4. Albowiem pragnienia moje odlatują dla otrzymania najwyższego szczęścia, jako ptaki do (swych) gniazd.

5. Kiedyż przyniesiemy dla (otrzymania) łaski panowaniem przystrojonego bohatera Varunę, daleko patrzącego?

[6.] 7. On, który zna drogę ptaków latających w powietrzu, który zna okręty na morzu,

8. ~~Który zna~~ On, którego prawo jest nienaruszalne, który zna 12 miesięcy bogatych w potomstwo, który zna (miesiąc), który przybywa [ten właśnie jest niejako potomkiem tamtych, miesiąc przybyszowy dla wyrównania roku księż. ze słonecznym.]

9. On, który zna drogę wysokiego, szerokiego, wielkiego wiatru, który zna tych, którzy nad nim siedzą (tronują) [t.j. bogów].

10. On Varuṇa, którego prawo jest nieprzekraczalne, zasiadł w pałacu, wszechmocny, ku panowaniu.

11. Stamtąd patrzy uważnie na wszystkie rzeczy ukryte, na te co się stały i na te, co się stać mają.

12. Jako taki niech nam wszechmocny syn Aditi codziennie drogi dobre zgotuje, niech nam życie przedłuża.

13. Mając na sobie ~~co~~ złoty płaszcz ~~ubrany~~, Varuṇa ubrał się we wspaniałą szatę; wokoło usiedli szpiedzy,

14. Bóg, którego nie chcą skrzywdzić ci, co pragną cudzej krzywdy, ani chytrzy ludzie, ani wrogowie

15. I który ludziom zgotował pełne błogosławieństwo (i) dla naszych żywotów [t.j. dla nas].

16. Do niego, daleko patrzącego, idą moje modlitwy stęsknione, jako krowy na pastwisko.

17. Niechże z sobą teraz znów rozmawiamy, gdy miód mój został ci przyniesiony; pijesz miły (miód) jako kapłan.

18. Obym go teraz ujrzał wszędzie widocznego, obym ujrzał wóz (jego) na ziemi, oby upodobał sobie te moje pieśni.

19. Usłysz ten mój głos, o Varuno, i bądź mi dziś miłościw; ciebie, szukając* pomocy, stawałem się przykład.

20. Ty, o mądry, jesteś panem wszystkiego, nieba i ziemi, wysłuchaj mię więc na drodze (t.j. gdy się do ciebie z ofiarą udaję).

21. Rozwiąż nasze pęta, najwyższe, rozwiąż średnie i najniższe, abyśmy żyli.

RV. VII, 86, 1. (Święcicki str. 77)

Wiedzę głęboką stwierdza dzieło jego,
On to szerokim dał światom podporę.
Firmament wzniosły osadził wysoko
I na nim gwiazdy posiał wiekuiste.

RV. 5, 85, 2. Św. str. 78:

Światy powietrzne wypełnił chmurami,
Koniowi dzielność, a krowie dał mleko,
Sercu - rozwagę, deszczom błyskawice,
Niebiosom słońce, a skałom dał somę.

RV. 7, 87, 1. Święc. ibid.

Waruna słońcu powyznaczał drogi,
Kierunek falom burzliwym wskazuje,
On dniom szerokie otworzył gościńce,
Kierując niemi, jak jeździec rumakiem.

RV. 5,85,7; 7,86,5 ab; 2,28,9 ab; 5,85,8 ab, 7,88,6 cd. (Kaegi str. 93 n., Święc. str. 78).

Jeśli może okrzywdziliśmy kiedy
Swych przyjaciół, swych braci, sąsiadów,
Towarzyszów, ziomków, czy też obcych,
O Waruno, to przebacz nam winy! } 5,85,7
Odpuść naszych rodziców zdrożności
I nam grzechy racz odpuścić własne, } 7,86,5 ab
Zabierz moje występki, Waruno!
I nie dozwól, bym cierpiał za cudze, } 2,28,9 ab
Jeślim w graniu jak łotr oszukiwał,
Czy świadomie, czym grzeszył bez woli, } 5,85,8 ab
Wedle grzechów nie karaj, mścicielu,
Lecz niech zawsze twa mądrość mi będzie. } 7,88,6 cd

RV. 7,89 (Schroeder str.   , Święc. ibid.)
(Modlitwa chorego na wodną puchlinę, obawiającego się śmierci).

O nie dopuść, Królu mój Waruno,
Bym do chaty wstępował glinianej, [domem glinianym może być i urna z popiołami spalonych zwłok].
Miłosierdzie nade mną miej, Panie!
Jeśli idę niepewny i drżący,
Niby chmura przez wicher pędzona,
O potężny, miej litość nade mną!
Dręczy twego czciciela pragnienie,
Chociaż stoi otoczon wodami.
O potężny, miej litość nade mną!

66.

O Waruno, jakiekolwiek grzechy
Przeciw nieba mieszkańcom spełniamy,
Bezmyślnością choć gwałcim twe prawa,
Ty, potężny, miej litość nad nami!

Varuna obok Indry jest największym bogiem RV. Antropomorfizm więcej rozwinięty ze strony moralnej niż fizycznej. Okiem jego i boga Mitry jest słońce. Varuna jest daleko widzącym (ma 1000 ócz) i wszystko wiedzącym. ~~Varuna~~ ~~przedstawiają jako starca~~ Przybytkiem V. i M. jest niebo. Szpiegowie Varuny to gwiazdy, jak zwykle przyjmują, ale RV. nie daje podstawy do tego twierdzenia. ⊕ V. jest królem, najwyższym władcą. On jest + stróżem porządku fizycznego i moralnego, on wraz z Mitrą rządzi całym światem. Varuny przykazania są stałe, nieprzekraczalne (dhritavrata), nawet bogowie im ulegają. Wszystkowiedzący. × Grzech wzbudza jego gniew i wywołuje surową karę. Pęta jego, to wina spowodowana grzechem. Ale V. jest łaskawym dla żałującego, on rozwiązuje pęta grzechu, odpuszcza nawet

⊕ bo niema mowy o tem, że czuwają i z nocą nie mają łączności.

+ stwórcą wszech rzeczy i

× V. święty i sprawiedliwy, ale i miłosierny.

grzechy rodziców. Niema hymnu do V., w którymby nie było prośby o odpuszczenie grzechów.

V. i M. są ściśle złączeni ze słońcem, ale V. jest daleko ważniejszem bóstwem, Mitra stracił swą indywidualność przez ciągłą swą łączność z Varuną. M., jak dowodzi Awesta, jest bóstwem słonecznem, Varuṇa pierwotnie jest sklepieniem niebieskiem, a jak niebo wyższe od słońca, tak V. wyższy od Mitry. Jest rzeczą naturalną, że niebo uznano za najwyższe bóstwo, cf. Dyaus = Ζεύς.× Imię Varuṇa zapewne = οὐρανός pomimo trudności fonetycznych, od pw. var zakrywać, zasłaniać. V. jest ze wszystkich bogów RV. najszlachetniejszym i najczystrzejszym, a nawet jedynym bogiem RV. stojącym wysoko ponad ludźmi, którzy zwracają się do niego ze strachem i pokorną czcią. W późniejszej mytologji V. jest bogiem morza, ale jako bóg wód występuje już w RV. i dlatego karze przeważnie przez wodną puchlinę.

O Mitrze niewiele jest do powiedzenia, jest on awestyjskim Mithra. Później uważano Varuną za boga nocy, Mitrę za boga dnia.✓ Etymologja niepewna; mitra = przyjaciel, może więc i nazwa tego bóstwa ma to samo znaczenie.

Varuṇa i Mitra są razem z pięciu innymi

Z Varuną pod względem charakteru (nie imienia) identyczny ~~jest~~ jest w Aw. Ahura Mazda.

× Podług Oldenberga Varuna pierwotnie oznaczał księżyc, a Mitra słońce, ale inni uczeni nie przyjmują tej hipotezy.

✓ W AV. wzywany jest M., by rano odsłonił to, co zasłonił V.

bogami synami Aditi, nieskończoności, ztąd ich nazwa Âditya. Ale imię Âdityowie są bez porównania mniejszego znaczenia.

Dyaus niebo, jako bóstwo wzywane łącznie z ziemią: dyâvâprithivî. Są to prarodzice, Dyaus ojciec, Prithivî matka. Pojęcie to sięga epoki indoeuropejskiej, a prawdopodobnie jeszcze odleglejszej. Dyaush pitar = Ζεῦ πάτερ (Voc.). Pw. div jaśnieć, błyszczeć, od którego pochodzi też deva.

Sûrya. RV. I, 50.

1. Wznoszą (już) onego znawcę istot, boga, promienie, aby każdy ujrzał słońce.

2. Gwiazdy wraz z nocą jako [oni] złodzieje odchodzą przed wszystko widzącym bogiem słońca.

3. ~~Światło~~ Ukazały się światła jego, promienie wśród ludzi, jako ognie jaśniejące.

4. Jesteś, o Sûryo, szybko pędzącym, wszędzie widocznym, światłodajnym; oświetlasz całą przestrzeń.

5. Zwrócony ku pokoleniom bogów, zwrócony ku ludziom, zwrócony ku wszystkiemu, wschodzisz, aby widziano światło.

6. 7. Którem okiem, o płonący, spoglądasz na ruchliwego wśród ludzi, o Varuno (t.j. wszystko obejmujący), tem chodzisz po niebie, po rozległem powietrzu, dnie mierząc światłem (albo nocami), spoglądając na stworzenia, o Sûryo. (Sûrya jest okiem Mitry i Varuny)

8. Siedm złocistych klaczy wiezie ciebie na wozie, o boże Sûryo, ciebie o płomiennych włosach, o daleko patrzący.

9. Słońce zaprzęgło sobie siedm jaśniejących córek wozu; z temi, które się same zaprzęgają, jedzie ono.

10–13 odróżniające się miarą są późniejszym dodatkiem.

10. Z pośród ciemności widząc najwyższe światło, przyszliśmy do boga wśród bogów, do Sûryi, najwyższego światła.

11. Wschodząc dzisiaj, o ty, posiadający wiele przyjaciół, wstępując na najwyższe niebo, zgładź moją chorobę serca, o Sûryo, i moją żółtaczkę.

12. Na papugi i na drozdy składamy moją żółtaczkę, a także na żółte ptaki składamy moją żółtaczkę.

13. Wreszcie ten Âditya wraz z całą swą mocą, wydając mi nienawidzącego mię; niech ja nie będę wydanym nienawidzącemu.

Rv. I, 115.

1. Jasne bogów oblicze wzeszło, oko Mitry, Varuny, Agni; ~~słońce wypełniło~~ niebo i ziemię i powietrze wypełniło słońce, dusza ruchomego i stojącego.

2. Sûrya idzie wślad za ~~boginią~~ jaśniejącą Jutrzenką jako ~~oblubieniec~~ zalotnik za dziewicą; tam, gdzie pobożni mężowie jarzma rozciągają (x), idzie szczęście naprzeciw szczęścia.

(ustęp niejasny) x

3. Piękne, złociste, ~~jasne~~ rumaki Sûryi, jasne, szybkie, radośnie witane, wstąpiły z czcią na ~~grzbiet~~ szczyt nieba i w jednym dniu idą wokoło nieba i ziemi.

4. To jest Sûryi boskością, to wielkością: wśród swego działania zwinął rozciągniętą (tkaninę); gdy z miejsca (t.j. z wozu) wyprzągł złociste klacze, wtedy noc nad wszystkiem rozciąga swą szatę (zasłonę).

5. Tę piękność Mitry i Varuny Sûrya na łonie nieba roztacza ku widzeniu;

~~bez końca~~ [jego] złociste klacze zwijają ~~bez końca~~ to jasny blask, to ciemny.

6. O bogowie, wyzwólcie nas dzisiaj przy wschodzie słońca od ucisku i hańby. To niech nam dadzą Mitra, Varuṇa, Aditi, morze, ziemia i niebo.

Sûrya, bóg słońca, najbardziej konkretny z bóstw słońca, obok Mitry i Varuny, choć w RV. wspominają i o oku Sûryi. Daleko patrzący, wszystko widzący, dobro i zło. Sûrya budzi ludzi do czynu, dusza wszystkiego, co się rusza i co stoi. Wóz jego ciągniony przez ogiera etaśa lub przez 7 koni lub klaczy. Ojcem jego niebo (Dyaus), matką Aditi, stąd Âditya. Nazywają go ptakiem, porównują z lecącym orłem. On rozprasza ciemności, świeci bogom i ludziom. Światło jego w RV. gra główną rolę; o tem, że grzeje i pali mamy zaledwie parę wzmianek. Jedynym mitem jest pokonanie go przez Indrę, który mu skradł koło, co odnosi się zapewne ~~przez~~ do burzy, zaćmiewającej słońce. W Awesta słońce hvare = wed. svar (światło, słońce; od tego

72

pochodzi sûrya), cf. ἥλιος ma także szybkie konie i zwanem jest okiem Ahuramazdy.

Savitṛi, również bóg słońca, pierwotnie był zapewne tylko epitetem tego boga, zanim się od niego wyodrębnił. Pw. sû = wprowadzać w ruch, pobudzać, ożywiać. Jest on zatem uosobieniem życiodajnych przymiotów słońca, gdy Sûrya jest bardziej konkretnem bóstwem. W niektórych ustępach Savitṛi zdaje się być identycznym z Sûryą, w innych jest odrębnym bogiem. Savitṛi jest wybitnie złotym bogiem, ma bowiem złote oczy, ręce, język, ramiona, jedzie na złotym wozie. Niejedno, co w opisach powiedziane jest o Sûryi, powtarza się w odniesieniu do tego boga

Pûshan zdaje się być także bóstwem słonecznem, a mianowicie uosobieniem dobroczynnej mocy słońca. Pw. push = żywić, dawać powodzenie. ~~Bóg ten~~

Dobrodziejstwa tego boga nie mają związku z deszczem, jak u Indry np., lecz ze światłem. Potomek ūghriṇi, płonący, wyłącznie temu bogu służy. Zresztą wszystkie jego rysy dadzą się zastosować do słońca. On widzi wszystkie stworzenia, on jest panem wszech rzeczy ruchomych i nieruchomych, on jest małżonkiem siostry swej Sūryā, a stąd prawdopodobnie wzywają go przy uroczystości weselnej. On jest świadomym dróg, on prowadzi zmarłych do przybytku ojców; wóz jego ciągniony przez kozła, ~~kozły~~ (dla kozła niema złych dróg). On jest stróżem dróg, oddala niebezpieczeństwo w podróży. On jest opiekunem i przewodnikiem bydła, strzeże je od wypadków i przyprowadza je do domu bez szkody. Podobnie w Aweście bóg słońca Mithra pomnaża bydło i zabłąkane sprowadza napowrót. Świadomość dróg zdaje się także być w związku ze słońcem, którego droga prowadzi z ziemi do nieba, przybytku bogów i zmarłych. Pożywieniem tego boga jest kasza (Karambha), jak soma boga Indry. To może jest powodem, że w późniejszej literaturze powiadają o nim, że nie ma zębów.

paśupā.

73

74.

Vishṇu. RV. I, 154.

1. Wielkie czyny Vishṇu chcę teraz sławić, który zmierzył przestrzenie ziemskie, który utwierdził najwyższe miejsce (nieba), krocząc trzykrotnie, szeroko kroczący.

2. Dlatego z powodu tego wielkiego czynu Vishṇu jest wielbiony, jak srogi zwierz [przywidzony] (t.j. lew) w górach przebywający; on, pod którego trzema szerokiemi krokami wszystkie stworzenia mieszkają.

3. Niech dojdzie ~~do Vishṇu~~ głośna pieśń do Vishṇu, do szeroko kroczącego w górach mieszkającego byka, który tę długą i szeroką przestrzeń sam jeden zmierzył tylko trzema krokami.

4. Którego nóg trzy ślady, [są] pełne miodu, nieprzemijające i tryskają same z siebie radością; który też trojako ziemię, niebo i wszystkie stworzenia sam jeden utrzymuje.

5. Obym osiągnął ten jego drogi przybytek, gdzie się radują pobożni mężowie; ~~gdyż~~ albowiem ta zaprawdę jest przyjaźń z szeroko kroczącym: studnia słodyczy w najwyższym śladzie nóg Vishṇu.

6. Do waszego [t.j. Indry i Vishṇu] mie-

szkania pragniemy pójść, gdzie (znajdują się) niestrudzone ~~byki~~ wielorogie byki [t. j. gwiazdy]; stąd właśnie promienieje silnie ~~st~~ najwyższy ślad stopy szerokokroczącego byka.

Vishnu w RV. odgrywa znacznie mniejszą rolę, niż w późniejszej mitologji. Jest on również bogiem słońca, uosobieniem jego ruchu. Pw. vish = być czynnym, Vishnu = działacz. Cechą charakterystyczną tego boga są jego trzy kroki, z których dwa są widoczne dla ludzi; ~~do~~ trzeciego natomiast ptaki nawet dosięgnąć nie mogą. Tam jest jego przybytek, gdzie radują się pobożni ludzie i bogowie, gdzie jest studnia słodyczy. Jak rozumieć te trzy kroki? Zwykle objaśniają je jako ~~wschód~~ trzy fazy biegu słońca o wschodzie, w południe i o zachodzie. Ale trzeci krok Vishnu ~~nie~~ jest najwyższym, nie zgadza się zatem z zachodem. Wobec tego, zdaniem Macdonella i innych uczonych jak Bergaigne, należy rozumieć te trzy kroki jako bieg słońca przez trzy części wszechświata. — Wishnu jest przyjacielem Indry i jego sprzymierzeń-

76.

cem w walce z Vṛitrą.

Vivasvat „jaśniejący", ojciec Aśvinów i Yamy (króla zmarłych), któremu odpowiada w Aweście Vivanhvant (ojciec Yimy), jest prawdopodobnie uosobieniem wschodzącego słońca. W RV. niema osobnego hymnu do tego boga, ale imię jego wymienione tam ze 30 razy.

O Ādityach wspominaliśmy już wyżej. Do nich znamy 6 całych hymnów w RV. W jednym z nich wymienieni są Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Daksha, Aṅśa. O Mitrze i Varuṇie była już mowa. Aryaman = towarzysz, wzywany prawie zawsze z innymi bogami, zwłaszcza z Mitrą i Varuną, pozbawiony cech indywidualnych zapewne mało różny od Mitry (= przyjaciel). Bhaga = dawca, bóg rozdający bogactwa (bhaga znaczy także udział, bogactwo), brat Jutrzenki. Wyraz ten jest indoeuropejski, jak świadczy irański bagha i słow. bóg.

Aṅśa = rozdzielający, prawie równoznaczny z poprzednim, i Daksha = mądry, dzielny

jeszcze rzadziej wzmiankowani są w RV. od poprzednich bogów.

Ushas. RV. I, 48.

1. Wraz z pięknem dobrem, o Jutrzenko, zabłyśnij nam, o córo nieba, wraz z wielkim blaskiem, o promienna, wraz z bogactwem jako szczodra dawczyni, o bogini.

2. Bogate w konie i ~~krowy~~, wszystko pięknie dające, często się (jutrzenki) ruszyły ku świeceniu. Sprowadź mnie, o Jutrzenko, bogate dary, przynieś (mi) dobra hojnych dawców.

3. Zabłysła jutrzenka i teraz niech błyszczy bogini, ~~która wozy~~ w ruch wprowadzająca wozy, które ~~za jej przybyciem ruszyły~~ uchwili jej przyjścia stały, jako na morzu pożądający zdobyczy (t.j. rozbójnicy morscy zabiorą od morza jak wozy od jutrzenki).

4. O Jutrzenko, którzy bogacze ~~przy~~ za twem przyjściem skłaniają swe serca ku dawaniu, tych imię tu właśnie opiewa potomek Kanwy, do Kanwy najpodobniejszy wśród mężów.

5. Przychodzi Jutrzenka (jak piękna i młoda ~~jak~~ dziewica, radość przynosząc; śpieszy, starając* stworzenia obdarzone nogami, ptaki pobudza do lotu.

*(budząc do życia)

6. (która) Obudza zgromadzonych na uroczystość i handlarzy, ~~nie śmiało~~ (tryskająca) wzrząca nie zmienia kroku. ~~Przy tym~~ Gdy zabłyśniesz, o bogata w dary, ptaki, które wzleciały do góry, nigdy nie siadają.

7. Ta (jutrzenka) z daleka wynurzyła, od wschodu słońca; piękna Jutrzenka na stu wozach przyjeżdża tu nigdy ludzi.

8. Cały świat pokłonił się jej światłu; światło rzeci piękna. Bogata w dary córa nieba, Jutrzenka, niech światłem swym odpędzi nienawiść, niech odpędzi wrogów.

9. O Jutrzenko, zabłyśnij jasnem światłem, o córo nieba, przynosząc nam wiele szczęścia i błyszcząc przy ~~ofiarze~~ uroczystości ofiarnej!

10. Albowiem w tobie jest każdego oddech i życie, gdy ty zabłyśniesz, o piękna. Usłysz więc nasze wołanie, promieniejąca (na) świetlistym wozie, w świetne dary bogata.

11. O Jutrzenko, daj(że) nam bogactwo, które błyszczy wśród ludzi, z niem przyjdź do uroczystości ofiarnych pobożnych (ludzi) i do ofiarników, którzy ciebie opiewają.

12. Wszystkich bogów przywieź ku piciu somy z powietrza, ty Jutrzenko. Daj nam

cenne bogactwo w krowach i koniach
wraz z siłą bohaterską, o Jutrzenko.

13. Ona, której jasne piękne promienie ukazały się, Jutrzenka niech nam da bogactwo we wszelkie dobro zaopatrzone, wspaniałe, zbawienne.

14. Albowiem jako cię niegdyś wzywali pierwsi ku pomocy i ku obronie, o ~~wielka~~ można, tak przyjmij łaskawie i nasze pieśni pochwalne (i nagródź je), o Jutrzenko, darami i jasnym światłem.

15. O Jutrzenko, gdyś ty dzisiaj światłem swem bramy nieba rozwarła, udziel nam chroniącej, szerokiej opieki i mlecznych napojów, o bogini!

16. Wielkiem bogactwem, we wszelkie skarby ~~zaopa~~ obfitującem, pokrop nas, krzepiącemi napojami, blaskiem wszystko pokonywającym nas pokrop, o można Jutrzenko, pokrzepieniem, o krzepiąca!

RV. I, 49.

1. O Jutrzenko, z świetlanej przestrzeni nieba przybądź wraz z promiennymi [rumakami]; niech cię różowe przywiozą do domu ofiarującego soma.

80.

2. ~~Na~~ Na wspaniałym, szybkim wozie, na który wstąpiłaś, o Jutrzenko, pomóż dziś, o córo nieba, przesławnemu rodowi.

3. Wszystkie ptaki, dwunożne i czworonożne (stworzenia), o jasna, z krańców nieba powstały, o Jutrzenko, każdego czasu.

Wint. p. 81 n.

4. Albowiem ~~jaśniejsz~~ zabłysłszy swemi promieniami rozjaśniasz całą przestrzeń świetlaną. Dlatego, o Jutrzenko, wzywali cię swemi pieśniami potomkowie Kanvy, pożądając dóbr.

~~RV. I, 124.~~

~~1. Błyszczy jutrzenka przy palącym ogniu~~

Ushas, jutrzenka, jest najbardziej uroczą postacią w poezji wedyjskiej. Porównują ją z tancerką, odsłaniającą ukazującą wdzięki swe łono, albo z dziewczyną przystrojoną przez matkę. Jutrzenka jest młodą, gdyż wciąż na nowo się rodzi. Dzień w dzień ukazuje się na tem samem miejscu, nigdy nie przekraczając ustanowionego porządku, nigdy drogi nie zmyli. Ona budzi pobożnych i zniewala do rozpalania ogni ofiarnych. Wóz jej

ciągną różowe konie albo krowy. Są to różowe promienie porannego światła, ale krowy są może też różowe chmury poranne. Łączność Jutrzenki ze słońcem: Sūrya idzie za nią, jak młodzian za dziewczyną. Ona jest żoną albo jutrzenki są żonami Sūryi, siostrą Bhagi, starszą siostrą Nocy, córką nieba. Łączność jej z bogiem Agni: ~~obie~~ Agni jest jej kochankiem, idzie na jej spotkanie. Uṣhas jest przyjaciółką Aśvinów. Pw. vas błyszczeć, cf. Aurora, Ἠώς. 81/53

Aśvinowie. RV. I, 157.

1. Zbudził się Agni, z ziemi wschodzi słońce, blaskiem swym zajaśniała zdaleka jutrzenka błyszcząca, sławna, ~~swym~~ blaskiem. Aśvinowie zaprzęgli wóz ku jeździe. Poruszył bóg Savitṛi żyjące stworzenia, każde z osobna.

2. Gdy zaprzęgacie mocny wóz, o Aśvinowie, pokropcie naszych panujących masłem i miodem, pobudźcie nasze nabożeństwo w bitwach. Obyśmy ~~przy~~ zwycięstwie bohaterów otrzymali bogactwa w udziale.

3. Niech przyjdzie ku nam zwrócony przestawny wóz Aświnów o trzech kołach, miód wiozący, o szybkich koniach. O trzech siedzeniach, hojnie darzący, wszelkie bogactwo zawierający, niech nam przyniesie błogosławieństwo dwunożnemu i czworonożnemu,

4. Przynieście nam pożywienie, o wy dwaj Aświnowie, pokropcie nas biczem kapiącym od miodu, przedłużcie życie, zetrzyjcie choroby, odpędźcie nieprzyjaciela, bądźcie nam towarzyszami.

5. Wy płód wkładacie w samice, wy we wszystkie ~~istoty~~ stworzenia, wyście, o byki, wyprowadzili i ogień i wodę i drzewa, o Aświnowie.

6. Wyście ~~leczący~~ lekarze z lekami i wy też jesteście woźnice z ładunkami, i wy też, o potężni, dajecie panowanie temu, który was jako ofiarnik z serca uczcił.

RV. I, 118.

1. Niech tu przyjedzie, o Aświnowie, wasz wóz, ciągniony przez orły [dosł. orłami latający], łaskawy, bardzo pomocny, który szybszy

jest, niż myśl śmiertelnika, (wóz) o trzech siedzeniach, o byki, z szybkością wiatru.

2. Przybądźcie tu z waszym wozem o trzech siedzeniach, o trzech częściach, trzech kołach, dobrze toczącym się; sprawcie, by krowy nabrzmiały (mlekiem), by konie były szybkie, pokrzepcie nam bohatera.

3. Na wozie jadącym po urwiskach, szybko toczącym się, wstąpcie, o cudotwórcy, odgłos kamienia [do wyciskania somy]. Z jakiej innej przyczyny nazywają was dawni piewcy tymi, którzy najśpieszniej przychodzą w chwili niedostatku, o Aśvinowie?

4. Niech was przywiozą tu, o Aśvinowie, orły, szybkie ptaki zaprzężone do wozu, które, pilne jak sępy nieba, was, o wierni, (nāsatyowie) do napoju ofiarnego przywiozą.

5. Na wóz wasz wstąpiła tu dziewica uradowana, o mężowie, córa słońca. (Sūryā) Niech was tu blisko przywiozą wspaniałe latające konie, czerwone ptaki.

6. Cudem wydobyliście Vandanę, ~~[illegible]~~ pomocą swą Rebhę, o cudotwórcze byki; syna Tugry wyratowaliście z morza, Cyavānę uczyniliście znów młodym.

7. Wyście obaj dali pogrążonemu w żarze Atrimu pokrzepienie i moc, o Aświnowie. Przywróciliście Kanwie, który oślepł, oko, przyjąwszy łaskawie jego pieśń pochwalną.

8. Wyście, o Aświnowie, niegdyś uciśnionemu Śaju krowę napełnili mlekiem; przepiórkę uwolniliście z paszczy, a Wiśpali przywróciliście nogę.

9. Wyście, o Aświnowie, dali Pedu'owi białego przez Indrę ~~posyłanego~~ poganianego, węże zabijającego konia, głośno rżącego, pokonywającego nieprzyjaciół, potężnego, bogatego w zdobycz, silnego ogiera.

10. Przeto, o ~~wyż~~ szlachetni mężowie, przyzywamy was na pomoc, potrzebując wsparcia, o Aświnowie. Przybądźcie tu do nas z wozem naładowanym skarbami, aby się nam dobrze wiodło, radując się naszemi pieśniami.

11. Przybądźcie do nas ~~z~~ nowo, szybkością orła, o wieszcze, złączeni; was bowiem, o Aświnowie, ~~przy~~ wzywam, składając ofiarę przy wschodzie (ukazaniu się),

zabłyśnięciu) wciąż powracającej jutrzenki.

Aśvinowie, w RV. po Indrze, Agni i Somie grają największą rolę. Do nich mamy w RV. przeszło 50 całych hymnów. Ale pomimo tego, że byli ulubionymi bogami epoki wedyjskiej, charakter ich jest zagadkowy, z czego słusznie Macdonell wnosi, że sięgają oni epoki przedwedyjskiej. Są oni bliźniakami, młodzi, piękni, przybierają różne postaci, są silni, potężni, mądrzy, mają przydomki dasra (cudotwórcy), nâsatya (nie zawodzący, prawdziwy, wierny), rudravartani (których droga czerwona), hiranyavartani (o złotej drodze). Oni najbardziej z wszystkich bogów mają łączności z miodem (madhu), bicz ich kapie od miodu, na wozie ich znajduje się miód (madhuvâhana), oni sami lubią miód (madhupâ), oni dają miód pszczołom i t.d. Wóz ich złoty, ma 3 siedzenia, 3 koła i t.d. Ciągniony przez konie, częściej przez ptaki. Nazwa áśvin (od aśva koń) jest niejasną. Aśvinowie ukazują się o świcie, budzi ich Jutrzenka, jadą za nią na swym wozie; z tego wynika, że się ukazują między porą jutrzenki a

wschodem słońca. Ale w niektórych hymnach ukazanie się Aśvinów jest jednoczesnem z jutrzenką i wschodem słońca. Wzywają ich nie tylko rano, ale i wieczorem, albo rano, w południe i o zachodzie słońca.

Aśvinowie są synami Nieba. Siostrą ich zdaje się być Jutrzenka. Oni są mężami świetlnego bóstwa słonecznego Sūryā, która wstępuje na ich wóz (stąd zapewne 3 siedzenia). Wzywają ich, by narzeczoną na swym wozie zawieźli do domu. Oni żonie eunucha dają dziecko, a niepłodnej krowie mleko, męża starej pannie. Oni wogóle w RV. są bogami pomocnymi w nieszczęściu, są lekarzami, przywracającymi wzrok, leczącymi ślepych i t. d.; czcicielom swym dają długie życie i nagradzają go bogactwami i liczném potomstwem. W RV. mamy bardzo wiele legend o ich dobrodziejstwach. Vandanę wydobyli ~~ze studni~~ z głębokiego

dołu. Rebha ranny i związany, zalany wodami przez 10 nocy i 9 dni, porzucony jako nieżywy, przez Aśvinów do życia przywrócony. Syn Tugry Bhujyu, porzucony na morzu, wezwawszy Aśvinów, został przez nich na okręcie do domu przywieziony. Cyavânę uwolnili ze starego ciała, przywrócili mu młodość, przedłużyli życie i dali mu żony. Atri wraz z towarzyszami znajdował się w dole ognistym; Aśvinowie przynieśli mu chłodzący napój, żar uczynili przyjemnym i wreszcie wyratowali go. Kanva kilka razy doznał pomocy Aśvinów, którzy mu wzrok przywrócili. Krowa Śayu ~~przestała~~ odzyskała mleko. Przepiórkę wyratowali z paszczy wilka, gdy wezwała ich pomocy. Viśpalâ straciła nogę w bitwie, Aśvinowie dali jej nogę żelazną. Pedu za pomocą konia, danego mu przez Aśvinów, zyskał niezmierne bogactwa.

Być może, że Aśvinowie pierwotnie pojmowani byli jako ci, którzy odnaleźli zatracone światło słońca (cf. legendę o Atri).

Ale czem byli rzeczywiście, to dla najdawniejszych komentatorów było zagadką. Niektórzy pojmowali ich jako niebo i ziemię, inni jako dzień i noc, inni jako słońce i księżyc. Nowsi uczeni różnie objaśniają ich charakter: jedni widzą w nich uosobienie świtu (zmroku) (przejście od nocy do dnia, stąd ich dwoistość) albo gwiazdę poranną, z czem się znowu nie zgadza dwoistość. Weber jest zdania, że Aświnowie są uosobieniem dwóch gwiazd należących do konstelacji bliźniąt. Geldner wreszcie sądzi, że Aświnowie nie przedstawiają żadnego zjawiska natury, lecz są po prostu bogami wzywanymi w nieszczęściu. Bądź co bądź, w mitologji greckiej mamy paralelę: synowie Zeusa Διόσκουροι, którzy także mają siostrę Helenę i także z toni morskiej ratują; konie należą do ich charakterystyki (cf. aśvin). Aświnów ojcem jest Dyaus = Ζεύς.

Oprócz wyżej wymienionych bóstw, będących uosobieniem zjawisk przyrody, wymienia R.V. jeszcze bóstwa abstrakcyjne. Bóstwa te są uosobieniem pojęć abstrakcyjnych albo też atrybutami bogów, które się z czasem wyodrębniły i stały się nowymi bogami. Do tych ostatnich należą nomina agentis, utworzone od pierwiastków za pomocą sufiksu tṛ. Najważniejszym z nich jest Savitṛ, o którym już była mowa. Inne są rzadkie, jak np. Dhâtṛ (stwórca, ustanawiający), stwórca słońca, księżyca, nieba, ziemi i powietrza i pan świata. Dhartṛ (utrzymujący), Trâtṛ (opiekun, obrońca) są epitetami bogów, ale, choć rzadko, grają rolę odrębnych bóstw. Najczęściej, bo około 65 razy, wymieniany jest Tvashtṛ, ale niema osobnego hymnu do tego boga. Jest on zręcznym rzemieślnikiem. On sporządził broń Indry, piorun; czarę zawierającą napój bogów. On wszystkim stworzeniom dał kształt, rozwija płód w żywocie matki, sam też zwany viśvarûpa =

wszechpostaciowy, on daje potomstwo. On jest protoplastą rodu ludzkiego; ~~małżonka~~ córka jego Saranyû, żona Vivasvata, jest matką pierwszych bliźniąt Yama i Yamî. On jest stróżem somy, którą Indra pije w jego domu; prawdopodobnie jest on ojcem Indry, który go zabija, aby wykraść somę. Syn Tvaṣṭṛi Viśvarûpa jest stróżem krów, jego wrogiem jest również Indra, który chce krowy porwać.× Etymologja od pw. tvaksh = taksh (robić), znaczenie zatem „rzemieślnik".

× Otoczeniem jego są żony bogów

Charakter tego boga jest bardzo niejasny. Kaegi jest zdania, że należy on do dawniejszego pokolenia bogów, które w RV. ustąpiło miejsca nowym, Hillebrandt, że należy do bogów innych, niewedyjskich szczepów. Niektórzy uważają go za bóstwo słoneczne, a zdaniem Macdonella jest prawdopodobnem, że w epoce przedwedyjskiej Tvaṣṭṛi był uosobieniem działalności twórczej słońca. Co do czary jego, to niektórzy uważają ją za sklepienie niebieskie w nocy,

Hillebrandt za Księżyc.

Viśvakarman jest epitetem Indry i Słońca, a jako odrębny bóg wzywany jest w dwu hymnach. Wszystko widzący, wszystko wiedzący, jest on przedstawicielem najwyższego boga, którego pojęcie wyłoniło się w końcu epoki RV. To samo da się powiedzieć o Prajâpati (pan stworzeń, pan potomstwa), przydomku boga Savitri. Wzywają go jako dawcę potomstwa i czyniącego krowy płodnemi. RV. 10, 121 do niego zwrócony. Stawia go ten hymn jako stwórcę nieba i ziemi, wód i wszystkiego, co żyje, jako pana wszystkiego, co istnieje, jako króla wszystkiego, co oddycha i rusza się, jako jednego boga nad bogami, którego rozkazom wszystkie stworzenia i bogowie są posłuszni; jest on zatem najwyższym bogiem. W hymnie tym w 9 pierwszych wierszach bóg ten nie jest wymienionym. Każdy wiersz kończy się pytaniem: Kasmai devâya havishâ vidhema (Któremu bogu mamy służyć ofiarą?), a w 10. wierszu dopiero ~~na~~

powiedziano: „o Prajâpati, nikt inny prócz ciebie nie objął tu tych wszystkich stworzeń." Z zaimka pytającego ka „kto" zrobiono później epitet boga Prajâpati, a nawet imię najwyższego boga, tłumacząc zapewne owo powtarzające się pytanie: „bogu ka składamy ofiarę"

Bóstwa będące uosobieniem pojęć abstrakcyjnych jak Manyu (gniew) albo Śraddhâ (wiara) są rzadkie w RV. Do tej ostatniej należy hymn RV. X, 151. Kończy się ten hymn słowami: „Wiarę wzywamy z rana, wiarę w południe, wiarę o zachodzie słońca. O Wiaro, spraw byśmy byli wierzącymi." Daleko ważniejszą od nich jest Aditi (bezpętność) od pw. dâ wiązać, diti związanie. W hymnach RV. wzywają ją niemal bez wyjątku nie samą, lecz razem z jej synami Âdityami. Ona, jak jej syn Varuna, uwalnia od więzów grzechu. Podług Macdonella ma dwie główne cechy, tę, że jest matką i że uwalnia od pęt fizycznego cierpienia i moralnej

winy. Być może, że wyrażenie adityāḥ putrāḥ (synowie Aditi) pierwotnie miało znaczenie „synowie wolności," a później w epoce Rigvedy aditi została uosobioną jako matka bogów. W takim razie bogini Aditi byłaby historycznie późniejszą od Adityów. To jest zdanie Macdonella i Oldenberga. Inni uczeni widzą w niej nieskończoność nieba (w przeciwieństwie do ograniczonej ziemi), albo uosobienie ziemi i t. d. Już w RV. zresztą spotykamy podobne identyfikacje, np. 1,89 w. 10: (który to wiersz, jak przypuszcza Grassmann, jest późniejszym dodatkiem): „Aditi jest niebo, A. powietrze, A. jest matka, ~~oza~~ ojciec, syn; Aditi są wszyscy bogowie, A. pięć pokoleń ludzkich, A. to, co się urodziło i co się ma urodzić." Obok Aditi RV. parę razy wymienia Diti, która niezawodnie jest antytezą Aditi, jak z wyrazu asura (demon) przez fałszywą etymologję utworzono sura bóg.

94. Boginie w RV. odgrywają bardzo podrzędną rolę. Wyjątek stanowi Ushas, jutrzenka. Wymieniłem już poprzednio Sarasvatî (uosobiona rzeka), Prithivî (ziemia); dodaję tu jeszcze parę, jak Râtrî (noc), Vâc (mowa), Purandhi (bogini obfitości), Priśni (zapewne chmura, matka Marutów), Saranyû (p. w.; s. 90) może identyczna z Sûryâ albo z Ushas) i t. d. Małżonkami bogów są Indrânî, żona Indry, Varunânî i inne.

Niektóre hymny RV. zwracają się nie do pojedynczych bogów, lecz do dwóch bogów, do całych grup (jak np. Marutowie) lub wreszcie do wszystkich bogów. Analogja do wzywania po dwóch bogów daty bezwątpienia już z epoce indoeuropejskiej: uważane jako ściśle z sobą złączone Niebo i Ziemia (dyâvâprithivî). Tego rodzaju ~~wyrazy~~ imiona złożone ~~stoją w liczbie podwój-~~ mają liczbę podwójną każdego z dwu złożonych imion. Mamy więc Indrâgnî, Indrâvarunâ, Agnîshomâ, Mitrâvarunâ, i t.d.

RV. 1,22 w. 9-12.

O Agni, przywieź tu małżonki bogów ~~jako~~ chętne (t.j. pożądające tego) i Twashtri ku piciu somy. O najmłodszy Agni przywieź tu ku opiece niewiasty Hotrâ, Bhârati, Dhishanâ [uosobienia ofiary i pieśni]. Niech nas ×żywą pomocą otoczą boginie, opiekunki wielkiego [Indry] bohaterki× z niedbiegłemi skrzydłami. Tu przyzywam Indrânî, Varunânî ku powodzeniu, Agnâyî ku piciu somy.

13.14.15. Wielkie Niebo i Ziemia niech nam pokropią tę ofiarę, niech nas napełnią pożywieniem. Albowiem ich obojga mleko obfite w masło liżą mędrcy ~~przez modlitwy~~ z modlitwami na stałem miejscu Gandharvy. Bądź nam pełną radości, o Ziemio, bądź bez ciernia, gościnną, daj nam szeroką ochronę.

G. stoi na sklepieniu niebieskiem i strzeże somę.

RV. 1,17.

Do Indry i Varuny

1. Pomoc Indry i Varuny (indrâvarunayoh), najwyższych królów, ja wybieram; obaj niech nam będą łaskawi.

2. Przybywacie bowiem ~~ku~~ pomocy na wezwanie wieszcza takiego, jak ja, wy ~~obrońcy~~ opiekunowie ludzi.

3. Podług woli radujcie się darami, o

96.

Indro i Varuno, was pragniemy (mieć) najbliżej.

4. Obyśmy nabiéli do rozdających bogactwa waszej siły i waszej łaskawości.

5. Indra jest godną uwielbienia siłą rozdających tysiączne dary, Varuna (siłą) godnych uwielbienia.

6. Za ich łaską obyśmy (dobra, dary) osiągnęli i przechowali, i niech (nam) pozostanie ~~nad~~ dwyżka.

7. O Indro i Varuno, was wzywam (dla osiągnięcia) rozlicznego bogactwa; uczyńcie nas zawsze zwycięzcami.

8. O Indro i Varuno, teraz przy modlitwach, mających was przywabiać, udzielcie nam swej opieki.

9. Do was niech dojdzie pieśń pochwalna, o Indro i Varuno, którą śpiewam, wspólna pieśń, której dajcie powodzenie.

RV. I, 21.

Do Indry i Agni. 1. Przyzywam tu Indrę i Agni; ich chwalby pragniemy; oni dwaj są najlepszymi pijącymi somy.

2. Ich obu chwalcie przy ofiarach, stawcie

Indrę i Agni, o wyżowie, ich opiewajcie w pieśniach.

3. Ich obu, Indrę i Agni, wzywamy ku wystawianiu Mitry, pijących somę ku piciu somy.

4. Będących potężnymi przyzywamy do tego wyciśniętego soku somy: Indra i Agni niech tu przybędą.

5. Pokonajcie więc, o wielcy panowie siedzib (opiekunowie mieszkań), o Indro i Agni, krzywdę; żarłoczni [t.j. demonowie] niech będą bezdzietni.

6. Jako to jest prawdą, tak czuwajcie (dla nas) w miejscu o rozległym widoku; o Indro i Agni, udzielcie (nam) swej opieki.

RV. I, 23.

1. Mocny jest Soma, przybądź; ten wyciśnięty sok z mlekiem zmięszany; o Vâyu pij ten (napój) przed tobą zastawiony. Do Vâyu, Indry etc.

2. Obu bogów niebotycznych, Indrę i Vâyu, wzywamy ku piciu tej somy.

3. Indrę i Vâyu, szybkich jako myśl, przyzywają piewcy na pomoc, obu panów modlitwy o tysiącu oczach.

4. Mitrę wzywamy i Varunę ku piciu somy, z czystem sercem urodzonych.

5. Którzy urządzeniem odwiecznem radują się sprawiedliwością, panów prawa i blasku, tych, Mitrę i Varunę wzywam.

6. Varuṇa niech będzie opiekunem i Mitra ze wszystkiemi pomocami; niech nas uczynią bardzo bogatymi.

RV. I, 90 (do wszystkich bogów).

1. Dobrem prowadzeniem niech nas poprowadzi Varuṇa, świadomy Mitra i Aryaman z bogami złączony.

2. Oni bowiem są posiadaczami bogactwa, oni, rozważni, potęgą swą strzegą praw na każdy dzień.

3. Oni niech roztoczą nad nami swą opiekę, nieśmiertelni nad śmiertelnymi, odpędzający nieprzyjaciół.

4. Niech nam Indra i Marutowie torują drogi do szczęścia, oraz czcigodni Pûshan i Bhaga.

5. A modły nasze uczyńcie bogatemi w krowy, o Pûshan, o szybko kroczący Vishṇu, uczyńcie nas szczęśliwymi.

6. Miód wyleją pobożnemu wiatry, miód

rzeki, zioła niech nam obfitują w miód.

7. Miodem niech nam będzie noc i jutrzenki, w miód niech obfituje powietrze nad ziemią, miodem niech nam będzie niebo, nasz ojciec.

8. W miód niech nam obfituje drzewo, w miód słońce, w miód nasze krowy.

9. Zbawieniem nam niech będzie Mitra, zbawieniem Varuṇa, zbawieniem Aryaman, zbawieniem Indra i Bṛihaspati, zbawieniem szeroko kroczący Vishṇu.

Do bóstw niższego rzędu należą nimfy t. z. Apsaras, „ruszające się w wodzie.” Imię jednej z nich wymienia RV., mianowicie Urvaśî. Kochankami ich są Gandharvowie. Etymologja wyrazu tego nieznana. Może od gandha zapach. Niektórzy sądzą, że wyraz ten = gr. Κένταυρος. Co przedstawia G., nie wiemy, może tęczę, według innych jest on genjuszem Księżyca, soma, wschodzącem słońcem, wreszcie duchem chmury. W RV. z bóstw podrzędnych najważniejszymi są Ribhu'owie, trzej synowie Sudhanvana (dobrego łucznika). Wzywają ich łącznie

G. strzeże somy, stoi na sklepieniu niebieskiem.

z Indrą, który ma przydomek ṛibhukshan, pan Ribhu'ów. Są oni podobni do Indry, jego przyjaciółmi, konie Indry są ich dziełem. Są zręczni i przez zręczność stali się bogami i pozyskali nieśmiertelność, gdyż pierwotnie byli śmiertelnymi. Oni zrobili wóz Aśvinów, dwa kasztany Indry, krowę dającą nektar, odmłodzili swych rodziców, z czary bogów zrobionej przez Tvashṭṛi zrobili cztery; wykonali to z polecenia bogów za pośrednictwem Agni, za co bogowie obiecali im, że otrzymają cześć bogom należną. Tvashṭṛi pozazdrościł im tej zręczności, a ujrzawszy cztery czary, zawstydzony schronił się między kobietami, a gdy chciał ich zabić za sprofanowanie czary bogów, Ribhu'owie przybrali inne postaci i zostali przez dziewczynę uratowani. Etymologja wyrazu ṛibhu od rabh chwytać, znaczy „zręczny" prawdopodobnie = niem. elbe, elf. Rodzicami ich są zapewne niebo i ziemia, z powodu mitu o *ich przebywaniu w domu Agohyi (albo Savitṛi, słońca), gdzie spali przez 12 dni, niektórzy uczeni

101a.

Poznaliśmy dotąd hymny wysławiające bogów, będące wynurzeniami natchnionych pieśców. Obok nich mamy jednak i inne o charakterze bardziej technicznym, bo służące jako pieśni ofiarne. Nie zawsze dadzą się one ściśle wyróżnić od poprzednich, ale zwykle charakteryzuje je pewna jednostajność w wyrażeniach lub wzywanie kolejne różnych bogów mających mieć udział w ofierze. Są to zatem litanje, jak np. RV. 7, 35, gdzie wezwania jednostajne zwracają się do Indry i Agni, do Indry i Varuny, do Indry i Somy, do Indry i Pûshana, a dalej do Bhagi i całego szeregu innych bóstw i to w kilkunastu długich strofach. Do takich pieśni ofiarnych należą też tak zwane Âprîsûkta czyli hymny błagalne, używane przy ~~ofia~~ ofiarach zwierzęcych, służące do przebłagania bogów, demonów i t. d. Hymnów takich jest 10 w RV., a wszystkie mają jednakowy układ: strof jest 11 lub 12, bóg Agni bywa w nich wzywany pod różnemi imionami lub postaciami ~~i t. d.~~ × ~~Litanjami~~ i to bardzo monotonnemi są wspomniane już ~~hymny~~ do Somy w 9. księdze RV. Jako przykład Âprîsûkta przytaczam tu RV. 1, 13:

× Pieśniami ofiarnemi

1. Jako dobrze rozpalony przywieź naszemu ofiarnikowi bogów, o Agni, i uczcij ich, o kapłanie

101b

płomienny.

2. Naszą słodką (sławienną) ofiarę, o synu własnego ciała, bogom, o wieszczu, dziś uczyń ku przyjęciu (pożywaniu).

3. Sławionego przez mężów tu drogiego przy tej ofierze przyzywam, mającego miód na języku, ofiarę składającego.

4. O Agni, na najszybszym (mającym dobrą bitkę) wozie bogów sławiony przywieź; jesteś kapłanem ustanowionym przez Manusa (ludziom sprzyjającym).

Manus, Manu pierwszy człowiek.

5. Rozścielcie podściółkę po porządku, o grzbiecie masłem pomazanym, o pobożni, gdzie się pojawi nieśmiertelny.

6. Niech się otworzą drzwi mające upodobanie w prawie, boskie, nie mające sobie równych, dziś i w tej chwili ku ofiarowaniu.

7. Noc i jutrzenkę pięknie zdobne do tej ofiary przyzywam, aby usiadły na tej naszej podściółce.

8. Onych dwóch pięknie mówiących (pięknojęzycznych) ofiarników, boskich wieszczów przyzywam; niech tę naszą ofiarę spełnią.

2 ognie, czy Agni i Soma? Grassm. „die Götterpriester"

9. Iḷā, Sarasvatī, Mahī, trzy boginie krzepiące (rozkoszne) na podściółce niech usiądą,

Łaskawe [ilâ ofiara uosobiona jako bóstwo, według Oldenberga krowa-żywicielka; sarasvatî rzeka, uosobienie „rzeczystości" ofiary (?); mahî = wielka, t.j. uosobiona modlitwa albo ofiara].

10. Tu Twórcę (tvashṭri) pierworodnego (idącego na przedzie), wszystkie postaci przybierającego×, przyzywam, niech będzie wyłącznie naszym.

×(viśvarûpa wszechpostaciowy)

11. Oddaj, o królu lasu, boże, bogom ofiarę, niech będzie blask dawcy wyróżnionym. [vanaspati słup, do którego przywiązywano bydlę ofiarne].

12. Z okrzykiem swâhâ złóżcie ofiarę Indrze w domu ofiarnika; tam bogów przyzywam.

Inną kategorję hymnów RV. tworzą nieliczne hymny filozoficzne (około 12), w których mamy rozstrząsania o wszechświecie i o stworzeniu świata, a także po raz pierwszy pojęcie panteistyczne o duszy świata identycznej z wszechświatem, jak niemniej i sceptyczne myśli o istnieniu bogów i t.p. Jeden z takich hymnów Rv. 10, 129 o stworzeniu świata i o tem, co stworzenie to poprzedzało, przytoczyłem już dawniej w całości; wspomniałem również o monoteistycznie zabarwionym hymnie do Prajâpati. Tu nadmieniam więc tylko,

101 d.

że hymny te są zawiązkiem filozoficznych spekulacyj w późniejszych upaniszadach. Zawiązkiem poezji epicznej są t. zw. hymny âkhyâna (opowiadania) w RV., których jest około 20. Nazwę tę nadał tym hymnom Oldenberg, który pierwszy dokładniej je zbadał. Są to poetyczne djalogi, zawierające rozmowy występujących osób, i te tylko zostały nam przechowane; natomiast opowiadania faktów, które dały powód do tych djalogów, i które opowiadający wygłaszał prozą, własnemi słowami, te się nam nie przechowały, tak że nie zawsze djalogi te dadzą się uzupełnić, tak ~~aby~~ aby można było odtworzyć całe opowiadanie. Tu należą RV. 10,95 (djalog między Purûravasem i Urvaśî), i 10,10 (djalog między Yamą a Yamî). Co do pierwszego, to legendę o miłości śmiertelnika P. do nimfy U. znamy skądinąd. Urvaśî po czterech latach pożycia z kochankiem porzuciła go i znikła, a P. odnajduje ją igrającą z innemi nimfami na jeziorze i prosi ją, bez napróżno, by do niego wróciła. Podkładem drugiego djalogu to starodawny mit o pochodzeniu rodu ludzkiego od pary bliźniąt; tu Yamî wyznaje Yamie swą miłość, a on broni się od niej, powołując się na prawa boskie, zabraniające związku między rodzeństwem. Jak się ta historja kończy, tego nie wiemy.

uważają ich za genjuszów trzech pór roku, a dwunastodniowy sen za przesilenie dnia z nocą w porze zimowej. Czarą jest może Księżyc, a cztery czary ~~oto~~ mogą oznaczać cztery zmiany Księżyca.

RV. I, 20.

1. Tą pieśń pochwalną ~~obfitującą~~ obfite skarby dającą, została utworzoną przez pierwców pokolenia bogów przed ich obliczem.
2. Którzy rozumem swym zrobili Indrze kasztany słowem zaprzęgane, trudami swemi osiągnęli ofiarę.
3. Aświnom zrobili toczący się wokoło wóz o pięknych buksach, zrobili krowę dającą nektar.
4. Prawi Ribhu'owie, których zaklęcia ~~się~~ ~~prawdzi~~ sprawdzają, pracą swą uczynili swych rodziców znów młodymi.
5. Upajaliście się łącznie z Indrą otoczonym Marutami, i z ~~panami~~ Królami Adityami.
6. A z ~~owej~~ nowej czary, dzieła boga Twashtri, zrobiliście znów cztery.
7. Udzielcież nam (kolejno) skarbów trzy razy siedmiorakich wyciskającemu sok, ~~jednego po drugim~~ w zamian za (nasze) pieśni pochwalne.
8. Oni* przez swą sprawność ~~otrzymali udział w ofierze wśród bogów~~ osiągnęli i utrzymali udział w ofierze wśród bogów.

* składający ofiary (vahnayah)

Winternitz str. 93 nn.

x Przejście od hymnów religijnych do świeckich stanowią pieśni weselne i pogrzebowe.

Prócz hymnów religijnych RV. zawiera też nieliczne pieśni treści świeckiej, niezmiernie ciekawe.x Hymn weselny RV. 10,85 nie jest jednolitą pieśnią, lecz składa się z różnych odrębnych części, i należy do najpóźniejszych hymnów. Zaczyna się on od hymnu do Somy-Księżyca, następnie opiewa zaślubiny bóstw Soma i Sûryâ, będące prototypem małżeństwa wśród ludzi. Opisana jest narzeczona Sûryâ, ~~której~~ jadąca do narzeczonego; posagiem jej była strofa Raibhî, poduszką mądrość, ziemia i niebo jej wozem i t.d. Dziewosłębami są Aśvinowie. Następuje szereg formuł wypowiadanych przy uroczystości weselnej, gdy nowo zaślubiona małżonka wsiada do wozu („wstąp, o Sûryo, na wóz ... daj mężowi szczęśliwe zaślubiny"), gdy odjeżdża do domu męża („niech bez cierni i proste będą drogi, na których nasi przyjaciele idą w małżeństwo" etc.), gdy staje na miejscu („niech ci się tu stanie radość przez potomstwo, czuwaj w tym domu nad gospodarstwem, połącz się z mężem

i jeszcze w późnej starości panujcie nad rodziną i czeladzią"). Same zaślubiny tak są opisane: narzeczony mówi: „Biorę twą rękę ku szczęściu, abyś ze mną, twym mężem, doczekała starości. Bhaga, Aryaman, Savitṛi, Puramdhi[x], bogowie dali mi ciebie dla założenia rodziny.... Soma dał ją Gandharvie, Gandharva Agni'emu, a następnie dał mi Agni tę niewiastę, a z nią i bogactwo i synów." Tak jak Sûryâ zaślubiła Somę, tak narzeczona najpierw należy do Somy, później do Gandharvy, który jest stróżem dziewictwa, następnie do Agni (narzeczony oprowadza narzeczoną trzy razy z lewa na prawo wokoło ołtarza z ogniem ofiarnym), wreszcie Agni daje ją mężowi. W domu wszyscy witają małżonków błogosławieństwami: „Tu zostańcie oboje, nie rozstawajcie się, dosięgnijcie pełnego wieku, bawiąc się z dziećmi i wnukami, ciesząc się we własnym domu. Potomstwo niech nam da Prajâpati (pan potomstwa), Aryaman niech nas zaopatrzy do późnej starości; ty [o niewiasto]

[x] (bogini obfitości)

104

~~dis~~ wstąp do mieszkania męża, nie przynosząc nieszczęścia; błogosławieństwo niech będzie domownikom naszym dwunożnym i czworonożnym. Bez złego oka, nie krzywdząc męża, przynoś szczęście bydłu, bądź życzliwą, pełną blasku, rodzącą bohaterów, miłującą bogów, radość niosącą. Błogosławieństwo niech będzie dom. nasz. dwun. i czworonożnym. Tę małżonkę uczyń, o Łaskawy Indro, bogatą w potomstwo i w szczęście; daj jej 10 potomków (synów) ~~dzieci~~, a jako jedenastego zachowaj jej męża przy życiu. Bądź panią nad teściem, panią nad teściową ~~szwagrem~~, panią nad siostrą męża, panią nad braćmi męża." To, co następuje, mówią naraz w swojem i żony imieniu: „Serca nas obojga niech zgodzą wszyscy bogowie, niech je zgodzą wody; niech nas oboje zgodzi Mātariśvan, nas Dhātṛi i nas Deshṭrī." [bogini raz tylko tu wymieniona, od pw. diś wskazywać, = kierowniczka, nauczycielka] *

* Hymn ten zalicza Winternitz (93) do hymnów ākhyāna, nie do hymnów rytualnych. Zdaniem jego jest to hymn epiczny, opowiadający o zaślubinach Sūryi, w którym przechowały się przemówienia kapłanów, formuły i modlitwy używane przy uroczystościach weselnych obok wierszów zawierających niektóre główne momenta opowiadania.

5.12.07

Rv. 10, 18 jest pieśnią pogrzebową, w której w przeciwieństwie do innych pieśni, gdzie jest mowa o paleniu ciała, jak widać z treści, opisane jest grzebanie umarłego. W dwóch pierwszych strofach mamy wezwanie do śmierci, aby się oddaliła i nie przyniosła szkody mężom i dzieciom, oraz wezwanie ~~do~~ obecnych do pobożności. Następnie także kapłan wyraża radość, że śmierć oszczędziła obecnych i życzy im długiego życia, a kamień położony między umarłym a obecnymi przy pogrzebie dzieli śmierć od życia i od żyjących śmierć oddala. Potem mówi: „Z tłustym olejem i z maściami niech tu przyjdą kobiety zamężne, nie wdowy; niech pierwsze przyjdą na to miejsce, +przystrojone, bez żalu i łez." +(â rohantu yonim agre)

Kobiety te mają przystroić wdowę po zmarłym na znak, że ma powrócić do żyjących: â rohantu yonim agre; z agre zrobiono agneh i przez to fałszerstwo zwyczajowi palenia wdowy na grobie męża nadano sankcję Wed. Do wdowy mówi kapłan: „Powstań, o

niewiasto, do świata żyjących; leżysz
przed tym, którego tchnienie uleciało.
Pójdź, spełniłaś małżeństwo z mężem,
który rękę twą niegdyś schwycił i o ciebie
zabiegał." Następnie, gdy się wdowa odda-
liła od zwłok męża, kapłan z ręki zmar-
łego bierze jego łuk, symbol jego dzielności,
która ma pozostać wśród żyjących, a
potem mówi: „Wstąp już do matki-
ziemi, otwiera się ona ku łaskawemu
przyjęciu, miękka jako wełna dziewica,
bogata w dary, niech cię strzeże od przy-
bytku zguby. Otwierając się, niech mocno
stoi mu ziemia (t.j. dom w ziemi), niech
ją podtrzymują tysiąc filarów; niech
mu tam mieszkanie będzie pełnem bło-
gosławieństwa i zawsze niech ma tam
pewne schronienie. Wokoło ciebie
utwierdzam ziemię, niech mi nie szkodzi,
że grudkę ~~kładę~~ spuszczam. Ojcowie
niech ci tu trzymają ten filar, tam zaś
niech ci Yama przygotuje miejsce."
~~Oryginalną~~ Ciekawą jest myśl, że zmarły prze-
bywa i w grobie i w niebie u Yamy,

a także starodawny zwyczaj wrzucania garści ziemi do grobu. W tymże hymnie znajduje się bardzo piękny wiersz 11, później interpolowany: „Otwórz się, ziemio, nie uciskaj go, daj mu łatwy dostęp, pewny przytułek. Osłoń go, ziemio, jak matka szatą syna osłania."

Zazwyczaj nie chowano umarłych, lecz palono ich ciała. Agni zabiera ciało na tamten świat. Pierwotnie palono i broń zmarłego i jego wdowę. Ślad tego mamy w powyższej pieśni. Wierzono w nieśmiertelność duszy. Niebo jest przybytkiem Yamy i „ojców," położone tam, gdzie słońce stoi najwyżej. Tam zmarli są szczęśliwi, spełniają się wszystkie ich życzenia i obcują oni z bogami, zwłaszcza z królami Varuną i Yamą. RV. 9, 113 opisuje szczęście w niebie. O piekle w RV. są tylko bardzo nieliczne napomknienia. Zmarli, którzy dostali się do nieba, zwani są ojcami (<u>pitri</u>). Królem zmarłych jest Yama; mieszka on z bogami, Agni jest jego przyjacielem i kapłanem. Jest on bogiem, ale nazywają go tylko królem.

Później Yama pierwszy odkrył drogę na tamten świat i wskazał ją wielu innym. AV. nazywa go pierwszym człowiekiem, który umarł. Ma on siostrę bliźniaczkę Yamî. Ojcem jego Vivasvat, jak w Aweście Vîvanhvant ma syna Yimę. (W późniejszej mitologji Yama jest bogiem śmierci). Posłańcami Yamy są dwa psy, synowie Saramâ (stąd Sarameya); są one pstre, śabala może = Κέρβερος. RV. 10, 10 jest djalogiem między Yamą a Yamî, pierwszymi rodzicami rodu ludzkiego, który ma na celu obronę Yamy od zarzutu kazirodztwa.

Inne pieśni pogrzebowe: RV. X, 14. Tu wzywa poeta Yamę i zmarłych (ojców), aby przybyli wziąć udział w ofierze; zwraca się do zmarłego, aby się z Yamą i ojcami połączył, nie zagabniony przez dwa psy Yamy. RV. X, 16 jest hymnem wypowiadanym przy paleniu zwłok. Zaczyna się od wezwania do boga Agni, aby zmarłego nie uszkodził swoim

ogniem, nie kurczył mu skóry i członków, lecz, ugotowawszy go, wysłał do ojców, aby był poddanym bogów. Oko zmarłego ma pójść do słońca, oddech do wiatru, inne członki mają wstąpić w ziemię, do nieba, w wody i zioła. Agni ma zagoić rany zadane zmarłemu przez kruki, mrówki, węże i dzikie zwierzęta. ~~Wiornej pieśni RV. 10,17~~

Niektóre pieśni RV. dają nam pewne pojęcie o walkach staczanych w owej epoce. Aryjczycy walczą z plemionami niearyjskiemi albo też i między sobą. Pretendenci do tronu siłą starają się dojść do celu; książęta łączą się, aby razem pokonać przemożnego władcę, albo też w późniejszych czasach zrzucić ~~się~~ z siebie coraz bardziej ciążące im jarzmo kapłanów. Zwycięzcy pragną, by ich czyny były w pieśni uwiecznione, a z tego korzystają piewcy, aby się stać niezbędnymi. W różnych pieśniach RV. powtarza się zdanie, że pieśń jest konieczna, by ofiara była miła bogom. To też królowie mają swoich piewców, wspierających ich zewsząd modłami i opiewających ich bohaterskie czyny. Jeden z nich,

110\. *Viśvâmitra* (syn *Kuśiki*)* powstrzymał rzekę, aby *Sudâs*, król Tritsuów mógł się przez nią przeprawić. Ale Viśvâmitrę usunął jego rywal Vasishtha, któremu sprzyja Indra: Bharatowie zostają pokonani pomimo dumnej przechwałki Viśvâmitry, iż jego to modlitwa ich strzeże. Za Vasishthy pomocą król Sudâs spełnił jeszcze inne bohaterskie czyny. W bitwie z dziesięcioma królami na prośbę piewców Królowi Sudâsowi pomogli Indra i Varuna.x Hymny RV. wymieniają jeszcze wiele innych walk i zwycięstw, ale te fragmentaryczne wzmianki szczupły tylko dają plan historyczny. Źródłem historycznym są też tak zwane *dânastuti* (pochwały s. hojności darów), t.j. te ustępy niektórych pieśni,x w których późniejsi poeci wysławiają hojność obdarzających ich książąt.ф Dowiadujemy się z nich, że dary te były rzeczywiście wielkie, choć niewątpliwie dużo w nich przesady, mającej na celu zachęcanie innych

* z rodu Bharaty

x W tej bitwie właśnie po stronie Sudâsa i Tritsuów stoi Vasishtha, po stronie Bharatów i 10 królów Viśvâm. p.n. str. 128.

x zwłaszcza w 8. ks.

ф Takich hymnów jest około 40, a RV. I,126 jest w całości taką *dânastuti*.

~~Ж~~ Hymny należące do tej kategorji są to hymny zwycięskie, wysławiające Indrę za pomoc w bitwie, a przytem i zwycięskiego króla za hojność względem pieśniarzy. Albo też są to bardzo długie pieśni ofiarne (a Winternitz zauważa, że ma się wrażenie, że długość pieśni zależną była od wysokości honorarjum), po większej części także do Indry zwrócone, a ułożone na zamówienie jakiegoś króla lub możnego pana przy jakiej specjalnej okoliczności, w których w końcowych strofach wymieniony jest hojny ofiarodawca. Hymny te odnoszą się zatem do pewnych wydarzeń historycznych i z tego względu są ważne, jako utwory poetyczne natomiast są bez wartości. Ale i poza tą kategorją hymnów są niewątpliwie i inne, które także zostały ułożone na zamówienie, choć nie zawierają „pochwały darów." W każdym razie ciekawą jest uwaga Winternitza, że te właśnie, które się odznaczają jako utwory poetyczne, nie mają nigdy strof pochwalnych <u>dānastuti</u>. Na zakończenie przytaczam tu treść hymnu <u>RV. 10,117</u>, który z tego względu zasługuje na uwagę, że ma tendencję moralizatorską, której ~~zresztą wogóle~~ nigdzie w RV. nie napotykamy. Poeta zachęca tu wogóle do szczodrobliwości, mamy tu zatem odrębnego i wyższego rodzaju <u>dānastuti</u>. Głód, powiada on, nie został przez bogów postanowionym jako kara śmierci, bo i sytego dotyka śmierć w różnorodnej postaci. Według objaśnienia Ludwiga odnoszą się te słowa do obłudników twardego serca, którzy odmawiają głodnemu jałmużny pod pozo-

p. niżej str. 116.

rem, że ubóstwo biednych od samychże bogów pochodzi. Dalej powiada poeta, że bogactwo szczodrobliwego nie zmniejsza się, że natomiast nie znajdzie litości ten, który sam jest skąpym i twardego serca. Szczodrobliwy na zawsze zyskuje przyjaciela w biednym, którego wspomaga. Odmawiający wsparcia nie jest prawdziwym przyjacielem; od takiego należy się odwrócić a zwrócić się choćby nawet do obcego, jeśli ten okaże się szczodrobliwym. Bogaty ma dawać ubogiemu ze względu na dalszy przebieg życia: tak jak się toczą koła wozu, tak samo i bogactwo zwraca się od jednego do drugiego. Pożywienie dla głupca jest zgubą, bo nie udziela go drugim, sam je zjada i sam winę na siebie ściąga. Pług oraniem daje żywność, wędrowiec chodzeniem drogę odbywa, Kapłan przemawiający więcej zdziała od tego, który milczy: wojny przyjaciel, ~~który daje~~, wyższym jest od skąpego. i t. d. (opuszczam dwie ostatnie strofy; sens przedostatniej niejasny).

Książąt i bogaczy do równie hojnych ofiar. Rzucają one też światło na rody Królewskie i rody poetów, wymieniają imiona Królów wraz z wskazówkami ich miejsc pobytu. Hojnymi zwłaszcza okazywali się Królowie względem swych Kapłanów po odniesionem zwycięstwie nad nieprzyjacielem. RV. 5,30 wysławia Króla Ruśamów (Ruśama) Riṇamcayę; autor otrzymał 4000 krów i kocioł metalowy. W innej pieśni (RV. 8,5) dar jest jeszcze bogatszy: 100 bydląt i 10000 krów. Inne hymny (Vālakh. 7,1-4) wymieniają 100 osłów, 100 baseń bambusowych, 100 psów, 100 wygarbowanych skór, 100 plecionek z trawy balbaja, 400 klaczy, a Vāl. 8: ~~10000~~ m. i. 100 osłów, 100 owiec, 100 niewolników i wieńce z kwiatów. * 111a.

Pieśni humorystyczne w RV. są nieliczne, ale jest ich jednak kilka. RV. 7,103 opisuje przebudzenie się żab* z nastaniem pory deszczowej, ich rechot, podobny

W.95
* Które dotąd milczały jak bramini, któryż wypełnili ślub milczenia.

112.

do ryku krów. Jedna żaba powtarza
go za drugą, jak uczeń za nauczycielem;
jedna ryczy jak krowa, druga beczy jak
koza, jedna żółta, druga srokata (nakrapiana).
~~Krzyczą~~ głośno ~~jak Kapłani, upojeni somą,~~
~~gdy odprawiają doroczne nabożeństwo,~~
jak ~~studnie ofiarni spoceni przy kotle~~
~~ukazują się i żadna się nie ukrywa.~~"
7. Jak Kapłani przy świecznej przez noc (~~somie~~ wokoło pełnej kadzi (wesoło) śpiewają, tak
i wy, o żaby, ~~obchodzicie uroczyście~~ spędzacie dzień,
w którym zaczyna się ~~pierwsza~~ pora
deszczowa. 8. Kapłani upojeni somą
krzyczeli, odprawiając roczne modły,
adhvaryu'owie, przyrządzający gorący napój
ofiarny, spoceni ukazują się, a żaden
się nie ukrywa." Hymn ten powszechnie uważają ⊗

RV. 9, 112. Każdy czego innego pragnie
i każdy ma inny zawód: Kapłan pragnie
ofiary, kołodziej złamanego wozu, lekarz
choroby. Kowal pragnie bogacza (któryby
mu dał zarobek). *tata [sic! ten sam wyraz
w RV.] lekarzem, a mama [nânâ] mły-
narką, a jednak, choć mamy różne za-
jęcia, wszyscy pragniemy ~~zarobku~~ zysku. ‡

⊗ za satyrę na braminów i za parodję pieśni ofiarnych. Ale Bloomfield dowiódł, że jest to pieśń mająca sprowadzić deszcz przez żaby, którym przypisywano moc sprowadzania dżdżu i które przez pochlebstwo porównują z braminami. Dziś jeszcze w tym celu hymn ten odmawiają kapłani. Ale pierwotnie mogła to być satyra, która później znalazła inne zastosowanie.

w. 96

* Ja jestem poetą,

RV. 10,97. Poeta w pierwszej strofie opowiada, że ~~je~~ będzie mówił o ziołach. Jest on aptekarzem i lekarzem w jednej osobie. Zwraca się on do nich, aby mu dały konia, krowę i szatę, a także i życie człowieka, a w innem miejscu mówi, że ~~...~~ ~~...~~ siła lecznicza ziół wydobywa się z nich, jak krowy wychodzące z obory, aby jemu przyniosły zysk, a także i życie choremu. Tak więc poeta-lekarz otwarcie przyznaje się do tego, że ~~...~~ tyle tylko zależy mu na zdrowiu pacjenta, o ile mu to zysk przynieść może.

‡ Jest to także wiersz satyryczny, który mógł się dostać do RV. dlatego tylko, że do każdej strofy dodano zupełnie nieodpowiednią zwrotkę: „sok somy niech płynie do Indry."

Bardzo ładną jest pieśń do Nocy RV. 10,127: zbliża się Noc, spoglądająca zewsząd swemi oczami, bogato przystrojona, napełnia wokoło góry i doliny, siostrę swą, zorzę wieczorną wygania; wszystko do domu powróciło, co ma nogi lub skrzydła, nawet chciwe orły. W końcu wzywa poeta Noc, aby oddaliła wilka, wilczycę i złodzieja. Niemniej poetyczną jest pieśń do boginki leśnej (Araṇyânî), RV. 10,146, w której poeta opisuje różne niewytłumaczone‡ odgłosy leśne, których ona jest sprawczynią.

Ona raduje się, gdy na krzyk puhacza odpowiada papuga. Tu słychać, jak gdyby krowy żuły trawę, tam zdają się widzieć domy, słychać jakby skrzypienie wozu, to znów ktoś woła na krowę, gdzieindziej ktoś rąbie drzewo albo daje się słyszeć krzyk w lesie wieczorem. A nikogo nie krzywdzi, ~~gdy~~ kto się do niej nie podkrada, a gdy pożywiła się słodkim owocem, idzie na spoczynek.

~~U. 97~~ RV. 10,34 jest pieśnią (skruszonego) gracza. Przyznaje się on, że go kości upajają (jako kości do gry służyły orzechy drzewa Vibhîdaka, Terminalia bellerica, które także działają upajająco). Dla nich odtrącił żonę wierną i przywiązaną, która go nigdy nie drażniła i nigdy się na niego nie gniewała. Dziś nienawidzi go teściowa, porzuciła żona; nie znajduje on litości. Na co bo też gracz potrzebny? „Wart tyle co drogi koń na starość." Żonę gracza obejmuje inny, a ojciec, matka i bracia wypierają się go, mówiąc: „nie znamy go! odprowadźcie go w więzach." Gdy postanawia sobie, że już więcej grać nie będzie, porzucają go wszyscy przyjaciele, a gdy usłyszy, jak padają brunatne

Kości, to spieszy do nich, jak kochanka na schadzkę. Gracz idzie do domu gry, pełen chciwości, i mówi sobie, że dziś wygra; ale kości wzmagają jego pożądliwość i to, co wygrał, znów stawia przeciwnikowi. Kości przyczepiają się i wkręcają się, ~~czyniąc~~ biorą w niewolę, palą, dręczą, dają tylko krótkie szczęście, bijąc znów zwycięzcę; a jednak są słodkie, oczarowując gracza. Skacze zgraja 53 ch, a prawa jej spełniają się jak boga Savitri. Nie ustępują one nawet gniewowi potężnego; król nawet korzy się przed niemi. Staczają się i skaczą w górę, a choć bez rąk, pokonywają mającego ręce; jako zaczarowane węgle, rzucone na łożysko, palą serce, chociaż (same są) zimne. Opuszczona żona gracza zagryza się w samotności; matka, bo syn nie-wiedzieć gdzie się obraca. On zadłużony, strwożony i pożądający zysku idzie na noc do obcych. Boli go, gdy ujrzy ~~żonę~~ kobietę, żonę i wygodne mieszkanie drugiego. Od samego rana zaprzęga brunatne konie, a gdy ogień gaśnie, pada bezsilny. Kończy się ta pieśń tem, że gracz zwraca się do kości, chce z nimi zawrzeć pokój i prosi je, aby przestały go cza-

rować i pastwić się nad nim; niech raczej kto inny ulegnie ich mocy. Albowiem bóg Savitṛi używa go, by poruczył grę i wziął się do orania swej roli, by używał tego, co posiada, i szanował je, a wtedy będzie miał i żonę i krowy.

p. w. 111a. Poezja dydaktyczna dość pokaźnie jest w RV. reprezentowaną. RV. 10, 117 jest zbiorem sentencyj moralnych; w pierwszych sześciu wierszach znajdujemy pochwałę dobroczynności: Nietylko głodny umiera, umiera i syty; bogactwo miłosiernego nie przemija, a kto twardym jest względem drugich, nie znajduje nikogo, ktoby się nad nim ulitował. Kto nie napoi pragnącego i nie nakarmi łaknącego i twarde ma serce względem proszącego, ten nigdy nie znajdzie takiego, którby się nad nim zmiłował. Ten tylko dobrze używa, kto daje ubogim i żywi zgłodniałych biedaków; gdy sam będzie prosił o pomoc, znajdzie ją, a miłosierdziem swem zyskuje sobie na przyszłość przyjaciela. Nie jest przyjacielem, kto odmawia przyjacielowi, proszącemu go o pożywienie;

odchodzi on, by poszukać innego dobroczyńcy, choćiażby obcego. Bogacz powinien wspomagać proszącego; niech spojrzy w przyszłość: bogactwa toczą się jako koła wozu, i przypadają w udziale to jednemu, to drugiemu. Napróżno głupiec zdobywa pożywienie, które będzie jego śmiercią; nie znajdzie ani przyjaciela ani towarzysza, ten biedy tylko, kto sam jeden spożywa. Następują inne sentencje: Pług daje pożywienie tylko gdy orze; kto idzie, nogami drogę odbywa; bramin mówiący więcej otrzyma niż milczący; ~~hojny~~ przyjaciel lepszy od skąpego. Jednakie ręce nie jednako pracują; (ta sama) nie jednako są dzieci jednej matki; bliźniacy nie mają jednakiej siły; dwaj krewni nie jednacy są w dawaniu = „si duo faciunt idem, non est idem."

Bardzo ciekawą jest pieśń RV. 10, 107, wystawiająca ~~obdarowanie~~ tych, co kapłanów hojnie obdarzają. Znajdujemy tam takie zdania: „tego zaprawdę mam za pana ludzi, ~~mężów~~, który pierwszy wprowadził wynagrodzenie ofiarne." „Wynagrodzenie za ofiarę daje konia, krowę i błyszczące złoto, daje pożywienie, ono jest naszego życia tchem;

Kto mądry, ten z wynagrodzenia ofiarnego robi sobie pancerz." „Hojni nie umierają, nie popadają w nędzę, ~~nie~~ ... ich oczekuje pięknie przystrojona dziewica ... oni zdobywają zwycięstwo w bitwach, ~~ich jest~~ do nich należy wszystko, co cały świat w sobie mieści; słowem dobrze się wiedzie tym, którzy hojnie kapłanów wynagradzają."

RV. 10,32,7. Nieznający drogi zapytał znającego i pouczony przez niego idzie naprzód. To zaprawdę jest błogosławieństwem nauki (pouczenia), że się znajduje prostą drogę do celu.

O kobietach znajdujemy różne zdania (Kaegi, Anm. 351 nn.): Niema przyjaźni z kobietami;
– RV. 10,95[15] serca ich to serca hyjen." – „Niejedna kobieta
nieraz lepsza od mężczyzny, który jest bezbożny
RV. 5,61[6.7] i skąpy; kobieta zwracająca uwagę na znu-
żonego, spragnionego, pożądającego, i do bogów
serce swe zwraca." – „O niejedną dziewczynę
– RV. 10,27[12] starają się tylko dla jej majątku; ale gdy
kobieta piękna, sama znajduje męża." –
RV. 6,28[6] „Wy, o krowy, nawet chudego ~~robicie~~ tłustym,
a brzydkiego pięknym," co Kaegi objaśnia
w ten sposób, że bogaty nakarmiony tem

samemu jest i piękniejszym.“

RV. 10,71 zastanawia się m.i. nad tem, że różne są zdolności u ludzi: jedni patrzą, a nie widzą, inni słyszą, a nie pojmują, inni natomiast są pojętni. O stosunku człowieka do bogów mamy takie zdania: „nie bez trudu pozyskuje się przyjaźń bogów,“ „nie pojmujemy swym ludzkim rozumem, zkąd Savitṛ daje nam upragnione dobra,“ „tajemna rada, na której się zgromadzają bogowie, ta dla nas jest ukryta“ i t.p.

Zaklęcia i formuły czarownicze znajdują się również w RV., choć najliczniej zawiera je AV. Takie zaklęcia (mantra) były w użyciu przeciw chorobom, przeciw wrogom, czarownikom, śmierci, demonom× i t.d. RV. 10,137,7: „Ręce o dziesięciu palcach wyprzedza język ze swem zaklęciem; ręce dadzą ci zdrowie, obiema dotykam ciebie.“ – „Jak rzemieniem związuje się jarzmo, aby się trzymało, tak przytrzymuję twą duszę, abyś żył i uniknął śmierci. Jak ta szeroka ziemia mocno trzyma drzewa leśne, tak przytrzymuję twą duszę, abyś żył i uniknął śmierci. Od Yamy, syna Vivasvata, przywiodłem duszę przyjaciela ku życiu, aby nie

~~W. 94~~

×truciźnie, robactwu,

RV. 10,60,8 nn.

120. umarł i pozostał nieuszkodzony. ~~W dół~~ Ku dołowi wieje wiatr, świeci słońce, spływa mleko krowy; ku dołowi niech zstąpi twe cierpienie. Zbawienna jest ta moja ręka, zbawienniejsza jeszcze ta druga; ona ci da wszelkie wybawienie i ku wybawieniu dotyka ciebie." – RV. 10, 162 służy do odpędzenia demona, przeszkadzającego urodzeniu dziecka. Następna pieśń jest zaklęciem choroby <u>yakshma</u> (podagra): „Z twych oczu, z nozdrzy, z uszu, z mózgu i z języka wyganiam ci chorobę głowy. Z kręgów szyi, karku, z żeber, z krzyżu pacierzowego, z plecy, z ramion wyganiam chorobę członków. Z twych wnętrzności, z kiszek..., z serca, płuc, z wątroby, ze śledziony wyganiam ci chorobę" i t. d. RV. 1, 191 jest zaklęciem przeciw robactwu, ~~którym się ono słowami~~. cf. RV. 7, 50, gdzie wyrażona jest prośba do bogów, aby strzegli od robaka, sprowadzającego chorobę nóg. RV. 10, 165 ma na celu odwrócenie nieszczęścia, z ~~sprowadzanego~~ zwiastowanego przez gołębia, który siadł niedaleko ogniska. Gołąb tu uważany za posłańca śmierci, Yamy, zniszczenia, jako skrzydlatą strzałę śmierci: „Że tu, o bogowie,

przyleciał, szukając, gołąb jako poseł Nirriti (gnicie, zniszczenie), to mu zaśpiewamy i przebłagamy go; niech to nam, ludziom i zwierzętom, szczęście przyniesie. Niech gołąb, o bogowie, będzie nam wysłanym ku szczęściu, a nie ku zgubie ten ptak do naszych domów. Niech mądry Agni przyjmie nasz napój, niech nas ominie skrzydlata strzała. Niech nam nie szkodzi skrzydlata strzała. Gołąb nogę ~~dotyka ogn~~ stawia przy ognisku. Szczęście niech będzie mężom i stadom, niech nam tu, o bogowie, gołąb nie szkodzi. Co tu sowa krzyczy, to jest bez skutku, a gdy gołąb nogą dotyka ogniska, to niech będzie cześć Jamie i śmierci, których poseł tu został przysłanym. Śpiewem odpędźcie gołębia, wypędźcie go! Radośnie obnoście ~~korzepiący~~ napój z mleka, usuwając wszystkie niebezpieczeństwa. Szybko latający (gołąb) niech odlecą, zostawiwszy nam pożywienie."

×

RV. 10, 145. „Wykopuję tę roślinę, to ziele bogate w moc, przez które wypędza się ~~n~~- rywalkę (współmałżonkę, zapatnî) ~~łożnicę~~ i pozyskuje się męża." Do ziela mówi: „Zdmuchnij mi ~~nałożnicę~~ rywalkę i spraw,

aby mąż zupełnie do mnie należał. Ja jestem pełną siły, mocniejszą od najmocniejszych, a bezsilną moja rywalka, słabszą od najsłabszych" i t. d. Do męża mówi: „na ciebie wkładam silną (roślinę), wieńczę cię silniejszą. Do mnie niech przybieży twe serce, jak krowa do swego cielęcia."

Rv. 10, 159 jest pieśnią tryumfalną po usunięciu rywalki: „Tam wzeszło słońce i wzeszło moje szczęście; chytra i zwycięzka, wywalczyłam sobie męża. Jam teraz światłem, ja głową, ja surowym sędzią; do mojej (wystąpienia woli) jako zwycięzkiej [illegible], ~~woli~~ musi się teraz mąż mój zastosować. Synowie moi są pogromcami nieprzyjaciół, a córka moja królową. Ja sama jestem zwycięzczynią, a u męża mam najwyższą chwałę. Spełniłam tę samą ofiarę, o bogowie, którą Indra też przysporzył blask; teraz uwolniona zostałam ~~jestem~~ od rywalek. Bez rywalek, pokonawszy je (zwycięsko i pobiwszy, przywłaszczyłam sobie ich znaczenie, jako dar nieodpornych (dobro wędrowców). Pokonałam te wszystkie rywalki zwycięsko, abym nad tym mężem panowała i nad ludźmi."

RV. 7, 55, 5–8, który Grassmann nazywa kołysanką (Schlummerlied), zdaniem Aufrechta jest pieśnią dziewczyny, oczekującej przybycia kochanka i w tym celu chcącej zakląć w sen cały dom: „Niech zaśnie ojciec i matka, dziadunio i pies, wszyscy krewni i cała czeladź wokoło niech zasną. Kto siedzi i kto się rusza, i kto nas ~~spojrzy~~ ~~spostrzeże~~ widzi, tych oczy zamykamy, jako ten dom. Z pomocą byka o tysiącu rogach (promieniach), który wynurzył się z morza, ~~pogrążamy~~ usypiamy ludzi. Kobiety, spoczywające na ławach, w lektykach i w łóżkach, kobiety ładnie pachnące usypiamy je wszystkie."

Do poezji dydaktycznej należą także zagadki. Najprostsze są zawarte RV. 8, 29: W. 101

1. Jeden różowy, różnorodny, młody zdobi się złotym blaskiem (słońce). – 2. Jeden usiadł błyszczący na łonie, mądry między bogami (Agni). – 3. Jeden trzyma w ręku żelazną siekierę, wytrwały wśród bogów (Twashṭṛ). 4. Jeden trzyma włożony w ręku piorun, którym wrogów zabija (Indra). – 5. Jeden trzyma w ręce ostrą włócznię, jasny, potężny, z leczącemi lekami (Rudra). – 6. Jeden wypełnia

drogi jak złodziej; on zna miejsce skarbów (Pûshan). – 7. Jeden, szerokokroczący, zrobił trzy kroki tam, gdzie radują się bogowie (Vishnu). – 8. Ptakami jadą dwaj z jedną, jadą w dalekie strony (Aświnowie i Sûryâ). – 9. Dwaj jako najczystsi zasiedli w niebie, królowie, pijący roztopione masło (Mitra i Varuna). – 10. Wymyślili śpiewacy wielką pieśń, którą rozjaśnili słońce (Angirasowie, pośrednicy między bogami a ludźmi, ἄγγελοι. Synowie nieba, wzywani jak bogowie, znaleźli Agni w drzewie ukrytego, i pierwsi ustanowili ofiarę, przez ofiarę pozyskali łaskę Indry i nieśmiertelność. Są śpiewakami. Przez nich wysławiany Indra spełnił swe bohaterskie czyny. Uważano ich za prawdziwy ród kapłański, a niektóre hymny 9. ks. RV. członkom tego rodu przypisywano).

W późniejszych czasach były w użyciu bardzo skomplikowane zagadki przy wielkich ofiarach urządzanych przez królów. Tak królom jak i innym kapłanom* dawali kapłani do rozwiązania zagadki i pytania teologiczne, odnoszące się m.i.

* z którymi rywalizowali;

do zjawisk przyrody określonych symbolami, przy czem liczby wielką odgrywały rolę. Odgadnięcie takich zagadnień uchodziło za szczyt mądrości. Zbiorem takich zagadek jest RV. 1,164,* należący jednak do tego najpóźniejszych części składowych. Niektóre z nich, a raczej przeważna ich część bardzo niejasna. „Dwanaście dzwon u jednego koła i 3 piasty, kto to rozumie? ~~Do niego~~ jednocześnie ~~300 nie~~ przymocowane 300 niechwiejących się i 60 nie kołyszących się szprych." — „Pod górną przestrzenią [niebo] nad tą dolną [ziemia] za nogę ciele [słońce] prowadząc, ~~wstąpiła~~* krowa [jutrzenka]. W którą stronę odeszła? gdzie rodzi? Albowiem nie dzieje się to wśród trzody." — „Dwaj sprzężeni towarzysze o pięknych skrzydłach [dzień i noc] obejmują tożsamo drzewo [świat]; z nich jeden [dzień] spożywa słodkie owoce, drugi [noc] patrzy nań, nie jedząc." — „Koło wiecznego porządku o 12 szprychach toczy się wokoło nieba, a nigdy się nie zużywa (mija); 720 bliźnich synów wstąpiło na nie." Niejasną np. jest następująca

*O zagadkach RV. I,164 Martin Haug, Vedische Räthselfragen u. Räthselsprüche, Monachium 1875, i Deussen Allg. Gesch. der Philosophie I,1, str. 105-119.

12 miesięcy
3 pory roku
360 dni

zagadka: „O będących kobietami powiedziano mi, że są mężczyznami; może je widzieć mający oczy, ślepy ich nie rozróżnia. Syn, który jest mądrym, rozważył to; kto to dokładnie pozna, ten może być ojcem ojca."

W związku z powyżej omówionemi zagadkami są rozstrząsania filozoficzne, zawarte w hymnach RV., spekulacje o początku wszech rzeczy i bogów. RV. 10,88,18. „Ile jest ogni i jutrzenek? ile słońc, ile wód? Nie mówię wam tego dla żartu, o ojcowie, ale was mądrych pytam, aby się o tem dowiedzieć." – RV. 1,185,1: „Kto z nich dwojga [dnia i nocy] wcześniejszy, kto późniejszy? i jak stworzone? Kto to, o mędrcy, rozstrzygnie? Dzień i noc, krążąc się na jednem kole, noszą zaprawdę wszystkie stworzenia." RV. 10,81 zastanawia się nad tem, gdzie stał stwórca, tworząc świat oraz z jakiego drzewa tak pięknie stworzył niebo i ziemię. RV. 10,72 powiada, że z niebytu powstał byt. RV. 10,149: „Savitṛ jeden wie, skąd niegdyś wytrysło

wione, dobrze utwierdzone; stamtąd powstał świat i powietrze i rozszerzyło się niebo i ziemia. Następnie powstało to inne czcigodne ..... Ptak boga Savitṛ wiszący na niebie powstał wtedy z woli boga." Jako pierwotną substancję uważano ogień* albo wodę. Gdzieindziej jest mowa o pierwotnym zarodku czy zawiązku, wchłoniętym przez wody. Rv. 10,82: Daleko za tem niebem, za tą ziemią i za żywymi bogami, który to pierwszy zawiązek wchłonęły wody, w którym wszyscy bogowie razem się ukazali? Wody wchłonęły pierwszy zarodek, w którym się wszyscy bogowie zjawili. To jedno leżało w łonie niezrodzonego, a w niem ukryte były wszystkie istoty. Jego, który to stworzył, nie zobaczycie nigdy; co innego ukazuje się przy was. Okryci ciemnością, mówiąc niezrozumiale, chodzą piewcy, ciesząc się życiem."

O monoteistycznych poglądach pojawiających się przy końcu epoki Rv. mówiłem już poprzednio. ~~Te przytaczam~~ Ten jeden bóg abstrakcyjny nazywany jest Prajāpati i Viśvakarman. O hymnie do pierwszego już była mowa, a z dwu hymnów do boga Viśvakarmana przed chwilą przytoczyłem

~~Zaklinanie W. 183.~~

Do str. 110.

* treść hymnów RV. jest dość różnorodna. Mamy tu przechowane najdawniejsze zabytki poezji indyjskiej i to te tylko, które zebrano w jedną księgę, aby ~~je~~ wyuczyć się ich na pamięć i przekazać potomności. Zabytków takich było niewątpliwie daleko więcej, ale nie wszystkie uznano za godne przekazania następnym pokoleniom, a wybrano tylko pieśni ofiarne lub takie, które jako pieśni ofiarne służyć mogły, a przytem i pieśni świeckie, których język i miara wierszowa nadawały cechę starożytności i powagi. Z utworów nie dość poważnych niejedno weszło w skład innego zbioru, t.j. Atharvavedy.

wszystkie. Przypominam tu także pieśń o stworzeniu świata RV. 10,129 przytoczoną wyżej. Jak widzimy z tego pobieżnego przeglądu,*

Opis bitwy dziesięciu królów RV. 7,83. Jest to hymn do Indry-Waruny z prośbą o pomoc w bitwie, jakiej niegdyś dali Sudâsowi: „Krańce ziemi widziano kurzem pokryte, Do nieba wznosił się hałas bitwy, o I.-V. Nienawiść ludzka powstała przeciwko mnie, ale wasza pomoc była bliska. Uderzyliście na Bhedę, tak iż wam nie mógł się oprzeć, Sudâsowi przyszliście na pomoc, wysłuchaliście prośby ~~gdy~~ do was zanoszone; skutecznym* było nabożeństwo plemienia Tritsu. Groziła mi zguba z powodu nienawiści przebiegłego wroga, ale wy jedni jesteście panami szczęścia w bitwie, a w dniu rozstrzygającym byliście po naszej stronie. Dziesięciu królów bezbożników nie mogło pokonać Sudâsa, o I.-V. Skuteczną była prośba współbiesiadników ~~[illegible]~~ przy uczcie ofiarnej, gdyż bogowie przybyli na ich wezwanie. Otoczony był Sudâs zewsząd w bitwie 10 królów, ale wy, o I.V., przyszliście mu na pomoc, więc teraz czczą was pokornie Tritsuowie w białych szatach i ze splecionymi włosami." (albo: gdy was czcili...)

Przechodzę teraz do omówienia trzech innych Wed. Widzieliśmy już, że RV. jest zbiorem naukowym, obejmującym same pieśni, stanze (ṛc), hymnarium, mającem na celu przechowanie hymnów od zagłady. *Sâmaveda* natomiast jest zbiorem liturgicznym, śpiewnikiem, służącym do celów praktycznych, antiphonarium (od *sâman* śpiew, ~~melodja~~ ....), a celem jego jest nauczanie melodji, wykształcanie kapłana Udgâtṛ. Z wyjątkiem 75 stanc czyli wierszów, wszystkie inne wzięte są z RV., i to głównie z ks. 8 i 9. Wiersze SV. mają być śpiewane przy ofierze somy. ~~Uporządkowane są prawdopodobnie podług porządku ceremonij przy ofierze~~. Wyjęte z kontekstu nie mają związku między sobą, lecz stosują się do ceremonij ofiarnych i tylko w związku z niemi są zrozumiałe. Wiersze SV. mają odrębną akcentuację, inny system ~~spos~~ oznaczania akcentu niż w RV., ale zresztą są tak jak wiersze RV. przeznaczone do recytowania, nie do śpiewu, i mają także tekst jak RV. Jest to zatem księga samego tekstu, samych słów używanych przez kapłana *Udgâtṛ*, jak np. libretto do opery, które nie odpowiada ściśle tekstowi śpiewanemu. Natomiast charakter muzycznych *sâman*

(śpiewów) występuje w odrębnych śpiewnikach, zwanych gâna, gdzie mamy ten sam tekst co w SV., ale ze wzdłużeniami, powtórzeniami i dodatkowemi zgłoskami, wymaganemi przez śpiew.× Takich śpiewników mamy 4, po 2 do każdej z dwu części SV. Do 1. części lub księgi należą Grâmageyagâna o 17 lekcjach, służący do śpiewów we wsiach (grâma), i Âranyagâna o 6 lekcjach, do śpiewania w lesie. Do 2. księgi należą Ûhagâna o 23 lekcjach i Ûhyagâna o 6 lekcjach. Każda melodja (sâman) nosi odrębną nazwę, najczęściej zapewne od pierwszego jej wynalazcy.* ~~(Ponieważ każdy wiersz (ric) mógł być śpiewanym na różną nutę, więc liczba melodyj mogła być dowolnie zwiększaną i jest rzeczywiście daleko większą od liczby wierszów SV.)~~

SV. zawiera ×1549 wierszów. Podług Schradera ~~nawet~~ (i Winternitza niektóre z tych) 75 wierszów, których niema w RV. pochodzą prawdopodobnie z innej recenzji RV. której nie znamy. Dzieli się SV.

× Śpiewniki te powstały później, bo pierwotnie uczono zapewne śpiewu bez podręczników. ~~Tekst w nich~~ Tu mamy też nuty oznaczone przez konwencjonalne zgłoski (np. ta, co, na) lub cyfry od 1 do 7 odpowiadające naszym tonom F, E, D, C, B, A, G. Nuty te markuje przy śpiewie kapłan poruszaniem ręki i palców.

* Prawdopodobnie najdawniejsze melodje były pochodzenia ludowego, a nie zostały wynalezione przez kapłanów, za czem przemawia m. i. przypisywana melodjom SV. moc czarodziejska.

× 1810, a po odliczeniu powtórzonych strof

na dwie Księgi (zwane) ârcika (zbiory ṛców). Pierwsza ma 6 lekcyj (prapâṭhaka) po 10 dekad (daśat), każda dekada ma 10 wierszów; tylko 6. lekcja liczy 9 dekad. Dwanaście pierwszych dekad zwracają się do boga Agni, następne 36 głównie do Indry, a ostatnie 11 do Somy. – Druga Księga* liczy 9 lekcyj, z tych każda 2-3 sekcyj. Księga ta obejmuje małe grupy (złożone) zazwyczaj z 3 wierszów ~~[illegible]~~, będących z sobą w związku. Jest ona późniejszą od pierwszej, powtarza bowiem wiersze z pierwszej Księgi i bardziej niż ta ostatnia zbliżona do RV. W pierwszej Księdze te wiersze, które się powtarzają w drugiej, również mniej się różnią od RV. niż inne, które przeciwnie wykazują niezależną od RV. tradycję. Wypływa z tego podług Macdonella, że 2. Księga powstała pod wpływem RV. i że te jej wiersze, które już poprzednio zamieszczone były w Ks. pierwszej, i w tej ostatniej zostały z tamtemi doprowadzone do zgodności. Zdanie Webera i Ludwiga, że warjanty SV. są dawniejsze od lekcyj RV. i że (za)pożyczone zostały z dawniejszej niż obecna recenzji nie da się utrzy-

590

* (uttarârcika)

132.

mać, jak twierdzą Burnell, Aufrecht, Schroeder, i Macdonell, Winternitz, niewątpliwie warjanty te polegają na gorszej recenzji lub na rozmyślnych zmianach wierszów w celu przystosowania ich do rytuału lub do śpiewu. Uderzającym tego przykładem jest RV. 10, 10 w. 1: „ ô cit sakhâyam sakhyâ vavṛtyâm" do przyjaźni chcę skłonić przyjaciela, gdzie mowa o tęskniącej za Jamą Jami. Wiersz ten brzmi w SV. „â twâ sakhâyah sakhyâ vavṛtyuḥ" do przyjaźni chcą cię skłonić przyjaciele, gdzie mowa o kapłanach przyzywających boga do ofiary. Tu oczywiście wiersz SV. jest późniejszą przeróbką oryginalnego wiersza RV. ⌀

⌀ Ar. 132a.

Wiemy o egzystencji dwu szkół SV.: Rânâyanîya i Kauthuma, które do dziś dnia podobno istnieją.* Recenzje ich, jak się zdaje, mało się od siebie różnią. SV w recenzji szkoły Rânâyanîya wydał jawi w r. 1842 misjonarz Stevenson, a po nim w r. 1848 Benfey wraz z przekładem niemieckim i słownikiem. Tak więc SV. został najpierw w całości wydany. Mamy jeszcze późniejsze wydanie indyjskie z komentarzem

⌀ Pierwsza księga W. liczy 585 strof pojedyń-
czych, zwanych *yoni* (t. j. łona), a każdej z nich
odpowiada pewna melodja, tak jak i my mówi-
my, że taka a taka pieśń śpiewa się na nutę
„Boże, coś Polskę." Zbiór strof w tej 1. księdze
ma więc na celu zapamiętanie 585 różnych
melodyj wyrażonych przez pojedyńcze strofy. Od-
powiadałaby temu zbiorowi książka polska,
w którejby kolejno następowały po sobie pierwsze tylko
strofy różnych znanych pieśni, np. „Boże, coś Pol-
skę," „Z dymem pożarów," „Pojedziemy na łów"
i t. d. Według pojęcia indyjskiego melodja po-
wstała ze strofy, nie odwrotnie, i dlatego te
strofy nazywają się *yoni*. — W 2. księdze W.
mamy 400 pieśni z kilku (po większej części
z trzech) strof, pieśni ofiarne (*stotra*), ugrupo-
wane według porządku główniejszych ofiar. Pieśni
te w całości śpiewano przy ofiarach na jedną
nutę i to na jedną z melodyj, których naucza
pierwsza księga. Są to zatem ×teksty całych
pieśni. Powszechnie przyjmują°, że druga księga
późniejszą jest od pierwszej, a przemawia za
tem jeszcze i to, że pierwsza zawiera różne me-
lodje, które nie mają zastosowania w drugiej,
a druga pieśni, do których niema odpowiedniej
melodji w pierwszej księdze. Z drugiej jednak
strony, jak zauważa Winternitz, druga księga
jest koniecznem uzupełnieniem pierwszej

× same

° jak już wspo-
mniałem,

i jest jakby drugim kursem w wy-
kształceniu kapłana Udgâtri.

Sâyaṇy.[x] Co do recenzji tekstu szkoły Kaṭhuma (do której należy też szkoła Negów, Naigeya), to przechowała się z niej tylko 7. lekcja, wydana 1868 r., ale mamy o niej wiadomości z przechowanych indeksów bogów i autorów. — Wobec tego, że treść SV. zaczerpnięta jest z RV., więc nie ma już ona dla nas żadnego interesu i nie będę się też nad nią rozwodził. SV wogóle ze wszystkich Wed najmniej jest zajmującym i samodzielnym, choć dla historji ofiar i czarów indyjskich nie jest bez znaczenia.

[x] Jest to jedyny zbiór który się przechował w całości, ale takich zbiorów podług tradycji było dawniej mnóstwo.

Daleko ciekawszym i bardziej samodzielnym jest Yajurveda, t.j. zbiór modlitw (yajus) ofiarnych wierszem i prozą, następujących po sobie w tym porządku, w jakim były w użyciu przy ceremonjach (modlitw) nie śpiewanych, lecz odmawianych lub szeptanych. Jest to rytuał albo modlitewnik, do użytku kapłana Adhvaryu. YV. obejmuje modlitwy do całego ceremonjału ofiarnego; RV. natomiast przeważnie, a SV. wyłącznie do ofiary somy. Modlitwy te zaopatrzone są uwagami zawierającemi objaśnienia do bardzo nieraz skomplikowanego rytuału, rozważania o pojedyńczych ofiarach i o ofierze wogólności, symboliczne tłumaczenia, legendy, uwagi i rady dla kapłanów, jak mają w danym razie postępować,

Komentarze

by pilnować swego interesu. Uwagi te i są najdawniejszą prozą indyjską, a może nawet indoeuropejską, z którą tylko prozaiczne części Awesty ~~od dawna~~ o pierwszeństwo współubiegać się mogą; już więc z tego powodu zasługują na uwagę bez względu na ich treść. YV. jest z wszystkich Wed praktycznie najważniejszym; nic więc dziwnego, że przechował się nam w mniej lub więcej różnych recenzjach różnych szkół. Różnice te są jednak drobne, drobiazgowe, co do wszystkiego bowiem, co istotne, zgadzają się te recenzje z sobą. Recenzyj takich znamy dotąd 5, a było ich prawdopodobnie więcej.+ Do najdawniejszych należą: Kâṭhaka czyli recenzja szkoły Kaṭha (jedyny rękopis kompletny w bibl. Król. w Berlinie),× recenzja szkoły Kapishṭhala-Kaṭha, która się przechowała fragmentarycznie, Maitrâyaṇî-Saṁhitâ, recenzja szkoły Maitrâyaṇîya (wyd. w 4 tomach L. v. Schroeder, Lipsk 1881-86). Szkoły Kaṭha i Maitrâyaṇîya (zwana pierwotnie Kâlâpa) po dziś dzień istnieją, a przed początkiem

+ bo gramatyk Patañjali wspomina o 101 szkołach wedy Kapłanów zwanych Adhvaryu.

× ed. L. v. Schroeder I. Buch Leipzig 1900.

naszej ery szeroko były rozgałęzione, a nauka ich głoszoną we wszystkich wsiach. Z czasem wyparły je dwie nowsze szkoły Taittirîya (której recenzję* YV. wydał Weber Lipsk 1871.72) i której odrośle Âpastamba i Hiranyakeśin jeszcze trwają) i szkoła Vâjasaneyin+), również jeszcze istniejąca, której recenzja YV. również przez Webera (Lond. 1852) wydaną została.

Cztery pierwsze recenzje są blisko z sobą spokrewnione, a zwłaszcza w wierszach i modlitwach prozą często dosłownie się z sobą zgadzają. Jeszcze ściślejszy związek istnieje między Maitrâyanî Samhitâ i Kâthaka Samhitâ. M. S. dzieli się na 4 księgi (Kânda) i 54 lekcyje (prapâthaka). Wszystkie 4 recenzje ~~[illegible]~~ należą do t.zw. czarnego YV. (Krishna), w nich bowiem formuły i wiersze pomieszane są z uwagami objaśniającemi. Piąta recenzja natomiast, Vâjasaneyi-Samhitâ, zawiera wyłącznie wiersze i formuły, a uwagi objaśniające zebrane są osobno w dziele zwanem Brâhmana, stąd nazywa się białym (śukla) YV. Recenzja ta przechowała się w dwu odmianach szkoły Mâdhyandina i szkoły Kânva (obie wydał Weber), ale różnice są

* 7 ksiąg i 44 lekcyje.

+) przymiotnik = należący do szkoły mistrza im. Yâjñavalkya Vâjasaneya.

Uwagi te, jak słusznie zauważa Winternitz, były konieczne, bo same formuły i modlitwy były tylko częścią czynności ofiarnych.

tylko w modlitwach prozą, nie w wierszach,
i to tylko niewielkie, bo polegające na
różnych lekcjach; obie odmiany są prawdo-
podobnie niemal współczesne i powstały
zapewne tylko w różnych krajach, różnią
się bowiem ortografją. Jak wypływa
z uporządkowania materjału biały YV,
jest najpóźniejszą recenzją, choć dziś ma
w Indjach najliczniejszych zwolenników.
Dzieli się on na 40 rozdziałów (adhyâya),
ale z początku obejmował ich tylko 18,
a tamte w różnych czasach później dodane
zostały. Ale i ta pierwotna część białego YV.
jest niewątpliwie późniejszą od czarnego. ɸ

ɸ 136a

YV. jest późniejszym od RV., ca 1000-
800 a. Chr. Wiersze jego w znacznej części
zapożyczone z RV. Tak np. Vâjasaneyi
Samhitâ złożona w połowie z wierszów,
z których większa część (przeszło 700) odnaj-
duje się w RV., a w połowie z modlitw prozą.
Cała proza i mniejsza część wierszów sta-
nowią oryginalną własność YV., który
zatem tylko w więcej niż czwartej części
na RV się opiera. Ta oryginalność była
koniecznem następstwem powstania

⊕ Winternitz inaczej objaśnia wyrażenia kṛishṇa i śukla (jasny, uporządkowany) i to pomimo, że już indyjscy komentatorowie to znaczenie tym wyrazom przypisują. Jego zdaniem śukla znaczy „objawiony przez słońce" = âditya, bo śuklâni yajûṃshi = âdityâni, a w Purâṇach powiedziano, że Yâjñavalkya otrzymał nowe modlitwy od słońca. W przeciwieństwie do tych „jasnych" modlitw tamte nazwano „czarnemi".

Różnice między pojedyńczemi szkołami i zbiorami YV mogły więc wielkie znaczenie dla teologów i kapłanów indyjskich, dla nas tego znaczenia nie mają; wystarczy więc, jeśli za Winternitzem podam tu treść i charakterystykę jednego tylko zbioru, t.j. Vâjasaneyi-Saṃhitâ. Z ogólnej liczby 40 rozdziałów dwa pierwsze zawierają modlitwy przy ofiarach czasu nowiu i pełni (Darśapûrṇamâsa) i złączonych z niemi ofiar za zmarłych ~~przodków~~ (Piṇḍapitṛiyajña), w trzecim rozdziale zawarte są modlitwy przy kulcie codziennym ognia (Agnihotra) i przy powtarzających się co 4 miesiące ofiarach Câturmâsya (przy zmianach pór roku). W następnych 5 rozdziałach mamy modlitwy przy ofierze somy i złączonej z nią ofiary zwierząt. Rozdz. 9. odnosi się do jednodniowej ofiary somy, zwanej Vâjapeya, (t.j. zapasy w piciu, picie na wyścigi), połączonej z wyścigami na wozach, przy której prócz

136 b.

somy dawano pić także i zakazano resztę wódkę (*surâ*). Rozdz. 10, przeznaczony tylko dla królów, odnosi się do ofiary *Râjasûya* (koronacja), połączonej z różnemi obyczajami, jak symboliczna wyprawa wojenna, gra w kości i t. d. Ofiara ta należy także do ofiar somy. W następnych 8 rozdziałach mamy liczne modlitwy i formuły ofiarne przy ceremonji budowy ołtarza ogniowego (*Agnicayana*) ciągnącej się przez cały rok i mającej głęboko znaczenie symboliczno-mistyczne. Ołtarz ten nazywa się *agni* i uważany jest jako identyczny z bogiem ognia. Buduje się go z 10800 cegieł w kształcie dużego ptaka z rozpostartemi skrzydłami. W najniższym pokładzie umurowane są głowy pięciu zwierząt ofiarnych, a ciała ich wrzuca się do wody, której się używa do wyrobienia gliny na cegły. Pojedyncze cegły mają często odrębną nazwę i ~~tak~~ symboliczne znaczenie, a kształtowanie i wypiekanie tych cegieł przy odmawianiu przepisanych modłów bardzo jest skomplikowane. Trzy następne rozdziały[x] obejmują modlitwy przy ceremonji *Sautrâmanî*; tu znów w użyciu jest wód-

[x] które prawdopodobnie już należą do później dodanych

ka, którą ofiarują Aśvinom, bogini Sarasvati i Indrze, który upił się somą i został ze skutków pijaństwa wyleczony przez Aśvinów i Sarasvati. Ofiarę tę składa ten, który za dużo wypił somy, ale także bramin pragnący powodzenia, król, który pragnie odzyskać tron, wojownik chcący odnieść zwycięstwo, i Vaiśya pragnący zyskać wielkie bogactwo. Rozdziały 22-25 zawierają modły do wielkiej ofiary konia (Aśvamedha), którą mógł składać tylko potężny król, ~~xx~~ po zawładnięciu światem. Rozdz. 26-29. zawierają tylko uzupełnienia do poprzednich. Rozdz. 30 nie zawiera modlitw, lecz spis ludzi mających być ofiarowanymi różnym + abstrakcyjnym + bogom i bóstwom. Ludzi tych wylicza też rozdział 184, i tak bramina ofiaruje się kapłaństwu, wojownika Królestwu, Vaiśyę Marutom, ascecie Śudrę, ciemności złodzieja, piekłu mordercę, śpiewowi aktora, kościom gracza, niebu łysego i t. d. Prawdopodobnie nie zabijano tych ludzi rzeczywiście, lecz ~~tylko~~ była to tylko symboliczna ceremonja, która może istniała też tylko w teorji. Ofiara ta nazywała się Purushamedha (ofiara ludzka). [Rozdz. 31 : 32]

136 d.

*i stwórcy Prajâpati

są upaniszadami, t.j. tajnemi naukami o identyfikacji świata* z puruszą (człowiekiem). Formułki rozdz. 32.-34. znajdują zastosowanie przy ofierze sarvamedha, najwyższej ze wszystkich, w której ofiarnik zrzeka się całego swego mienia na rzecz kapłanów, a sam jako pustelnik chroni się do lasu, by tam spędzić resztę swego życia. Rozdz. 35. zawiera strofy pogrzebowe po większej części zapożyczone z RV. Rozdz. 36.-39. służą do ceremonji zwanej pravargya: w kotle rozżarzonym, oznaczającym symbolicznie słońce, gotuje się mleko, które składa się w ofierze Aśvinom. Ofiarę tę uważano za wielkie misterjum, a przy końcu rozstawiano przyrządy ofiarne tak, by przedstawiały człowieka: garnki na mleko przedstawiały głowę, 2 naczynia do dojenia uszy, dwa złote listki - oczy, dwie miski - pięty i t. d. Wreszcie 40. i ostatni rozdział - to znów upaniszada, t. zw. Iśâ-upanishad, do której powrócimy później, gdy będzie mowa o upaniszadach. Modlitwy czarnego YV. odpowiadają ~~tylko~~ modlitwom tylko 1. połowy białego, co również przemawia za późniejszem powstaniem*

*drugiej połowy

zupełnie nowych i ogromnego rozwoju
dawnych ceremonij, a do tych nowych
wymagań RV nie dostarczał już odpowied-x
nich wierszów. Język YV. zdradza x wy- x wprawdzie
raźnie niektóre cechy późniejsze od RV., ale na ogół
bardzo jeszcze do RV zbliżony, a od san-
skrytu klasycznego bardzo daleki. Tak
samo i panteon YV. jest tensam co w RV.,
ale w szczegółach mamy tu niektóre ważne
zmiany. Bogowie Varuṇa, Indra, Agni,
Mitra i t.d. ukazują się tu w szczegó-
łach trochę zmienieni. Tu poraz pierwszy
występują Asurowie jako źli demonowie x, gdy x w przeciwieństwie do bogów (*deva*), z którymi walczą
w RV. *asura* jest jeszcze przydomkiem bogów.
Vishṇu odgrywa tu większą rolę niż w RV.
i często jest utożsamionym z ofiarą, tak
niezmiernie ważnym środkiem kultu w YV.
Rudra występuje tu jako *Śiva*, którego
w RV. właściwie niema jeszcze wcale. *Pra-*
jāpati w najpóźniejszych hymnach RV.
zaledwie naszkicowany, tu coraz bardziej
staje się najwyższym bogiem. Nimfy (*apsa-*
ras), które w RV. żadnego prawie nie mają
znaczenia, a w późniejszej mitologji wielką
grają rolę, zyskują tu na znaczeniu, a
wiele z nich wyszczególnia YV. imiennie.

138. W YV. występuje też kult węży, którego nie zna RV.

Ale nie na tem wszystkiem polega zasadnicza różnica YV i RV., różnica nadająca YVedzie cechy nowej epoki, lecz polega ona na charakterze kultu, na stosunku bogów i ofiary. Stosunek ten (wzajemny) w YV. jest zupełnie inny. W RV. czczono bogów, którzy sami jedni zlewali swe łaski na ludzi, a środkiem do otrzymania tych łask była ofiara bogom składana. W YV. rzecz się ma inaczej: tu ofiara i jej dokładne spełnienie jest rzeczą najważniejszą, ona bowiem nie skłania tylko, lecz zmusza bogów do spełnienia woli ofiarującego kapłana. W epoce YV kapłani występują jako odrębny stan, wypracowujący wciąż (coraz bardziej) skomplikowany system modlitw i ofiar, rosnący wciąż w potęgę. Kapłani za pomocą ofiary mają bogów w swych rękach, a dla tych, którzy nie należą do ich stanu, ceremonje ofiarne stają się coraz bardziej tajemnicze i nieprzystępne. Do tych ceremonij wykonywanych z drobiazgową dokładnością potrzebny był cały

zastęp kapłanów, a w dusznej tej atmosferze, w której chwasty zewnętrznego nabożeństwa zagłuszyły zupełnie ducha religijnego, nie może być mowy o czci bogów ani o poczuciu winy. Każda modlitwa połączona z odpowiednią ceremonją ma na celu pozyskanie dóbr doczesnych. Formułki YV są pełne ~~nich~~ powtarzań i warjacyj jednej i tej samej myśli, pełne naopół lub całkiem niezrozumiałych wykrzykników×, zwłaszcza zgłoski om+, np. w zdaniu: „nidhâyo vâ nidhâyo vâ om vâ om vâ om vâ e ai om svarnajyotih" tylko ostatni wyraz svarnajyotih (złote światło) da się przetłumaczyć.ф Formułkom takim i ofiarom przypisywano władzę nad przyrodą i moc nadprzyrodzoną; mamy więc formułki dla otrzymania zwycięstwa, za pomocą których,× jak Indra miał zawsze pokonywać demonów, formułkę dla sprowadzenia deszczu i t. d. Nie są to modlitwy do bogów, bez w formułkach tych mamy wyrażenie osiągniętego rezultatu, a niektóre z nich są wprost bezsensowne, jak np. formułka, mająca

× jak svâhâ (chwała?), svadhâ, vashat, vet, vât

+ (amen)

ф Trzy „wielkie słowa" bhûr, bhuvah, svah, mające znaczyć „ziemia, powietrze, niebo."

140. na celu pozyskanie roślin. Samo się przez się rozumie, że konieczną jest zawsze obecność kapłana, on tylko bowiem wie, jak taka formuła ma być użytą. ⌀

⌀ 141a. Jednocześnie z rozwojem i rozrostem ceremonjału ofiarnego rozwijał się i utrwalał system kastowy, w którym stan kapłański zapewnił sobie supremację religijną i socjalną. Jakoż w epoce YV mamy nie tylko główne cztery kasty kapłanów, wojowników, ludu i Śûdrów (t. j. nieaaryjczyków), ale nawet w jednej z późniejszych Księg białego YV spotykamy wielkość kast mieszanych, występujących w późniejszych czasach.

Tak więc stosunki religijne i socjalne Indów w epoce YV mają zupełnie inny charakter niż w czasach RV. Obszernie charakteryzuje tę epokę L. v. Schroeder w dziele swem „Indiens Litteratur und Cultur in historischer Entwicklung." Konstatuje on naprzód, że w Yajurvedach i złączonych z niemi brâhmaṇach wieje zupełnie inny duch, niż w RV., sposób czucia i myślenia zmienił się nie do po-

Jak już wspomniałem, modlitwy YV. są w formie wiersza lub prozy. Wiersze dla nas nie mają większego interesu, bo to po większej części wiersze zapożyczone z RV. a czasem umyślnie zmienione, by dały się zastosować do jakiej ceremonji ofiarnej. Natomiast charakterystycznemi dla YV. to modlitwy prozą. Najkrótszemi są takie, w których wymienia się tylko imię boga, któremu się składa ofiarę: „to dla Indry" albo „ciebie (ofiaruję bogu) Agni", albo także modlitwa poranna „Sūrya jest światło, światło jest Sūrya" lub wieczorna „Agni jest światło, światło jest Agni." Przy tych modlitwach składano ofiarę z mleka na cześć ognia (Agnihotra). Dłuższe są już takie formułki: (do uździenicy, którą się bydło ofiarne przywiązuje do słupa) „nie stań się wężem, nie stań się żmiją" albo król spogląda przy koronacji ~~na~~ ziemi i mówi: „matko ziemio, obyś mnie nie skrzywdziła i obym ja ciebie nie skrzywdził!" Nie zawsze zwraca się kapłan lub inna osoba, biorąca udział w ofierze do boga, lecz nieraz tylko wymienia boga, zaznaczając, że pewna rzecz lub pewna czynność do niego należy lub do niego się odnosi, np. gdy mówi do jadła ofiarnego: „tyś jest ciałem Agni (Somy, Vishnu)"

141b

albo gdy bierze do ręki jakieś naczynie ofiarne, mówi: „za sprawą boga Savitri biorę ciebie ramionami Aśvinów, rękoma Pushana.” Rzadko spotykamy dłuższe modlitwy, w których ofiarnik wyraża bogu to, czego pragnie, częściej formułki jak ta np.: „Ty, o Agni, jesteś stróżem ciał; strzeż mego ciała! Ty, o Agni, jesteś dawcą życia; udziel mi życia! Ty, o Agni, jesteś dawcą siły; daj mi siły! Ty, o Agni, uczyń całem, co w mem ciele jest uszkodzonem.” Ale często mamy formułki bez końca, w których sens jest pewną podrzędną, a są tylko słowa i nic innego. Różne rzeczy, nie mające nic z sobą wspólnego, często są z sobą utożsamiane: do garnka np. mówi się: „tyś jest niebem, ty ziemią, ty kotłem Mātariśvana” albo do krowy: „tyś jest myślą, ty duchem, ty rozumem, ty zapłatą ofiarną; ty nadajesz się do panowania, ty do ofiary, tyś jest dwugłową Aditi.”

znania. Wszystko obraca się wokoło ofiary i dokładnego jej wykonania. Ta masa formułek, przepisów, monotonnych, płytkich uwag — to niezmierzone bagno, w którem zagrzęznąć można, a gdy się zważy, że księgi te były jedynemi produkcjami literackiemi epoki trwającej wieki, to dopiero się rozumie, jaki duch w owej epoce panował wśród całego ludu. Niema już dawnych pełnych temperamentu Aryjczyków; epigonowie ich, pełni rezygnacji, ulegają kapłanom i znoszą ~~męczą~~ coraz bardziej niezrozumiałe dla nich ceremonje i niezliczone ofiary, z których niektóre trwały nie przez dnie, lecz przez tygodnie, miesiące, a nawet lata. W dusznej tej atmosferze jak chwasty plenią się niesmaczne legendy, a monstrualne bóstwa odbierają cześć od wiernych, kapłani zaś ~~rozporządzają~~ kształtują ~~rządzą~~ nietylko bogów, lecz i państwo i życie jak się im podoba.

Charakterystyka kultu. Aby scharakteryzować kult czyli cześć bogów w epoce V. uciec się trzeba przedewszystkiem do określeń negatywnych: niema w tym kulcie głębszego wewnętrznego stosunku człowieka do bóstwa,

niema uczucia religijnego, pobożności (jak np. w RV. w hymnach do Varuny), niema nawet wyrażenia podziwu dla potęgi, wielkości i wspaniałości bogów, niema zwłaszcza wśród tak licznych ofiar ofiary dziękczynnej, lecz tylko ofiary dla otrzymania różnych dóbr, niema wśród niezliczonych modlitw i pieśni modlitwy lub pieśni dziękczynnej, niema wreszcie, jak już wspomniałem, poczucia winy, a tem samem i ofiary przebłagalnej, bo nie wchodzą tu w rachubę drobne ofiary, mające zadość uczynić za pewne usterki czy przewinienia, zwłaszcza przy składaniu ofiary popełnione. Kult zatem polega li tylko na czysto zewnętrznych ceremonjach, które do uczucia nie przemawiają. Ceremonje te za to są w najwyższym stopniu i obfite, i skomplikowane, mają po większej części symboliczne znaczenie; każdy drobiazg ma niezmierną wagę, jak gdyby na zachowaniu tych zewnętrznych przepisów polegało całe szczęście i powodzenie człowieka. Ofiary, których było niezliczone mnóstwo,

Φ Ze względu na swą ważność i ceremonjał zewnętrzny dzielą się ofiary na mniejsze, domowe ofiary (gṛhyakarmāṇi) i wielkie uroczystości ofiarne połączone× z kultem somy, napoju Indry, boga wojowników. Pierwsze były w użyciu przy wydarzeniach domowych, rodzinnych, jak narodziny dziecka, wesele, pogrzeb, kult zmarłych przodków, lub były to ceremonje dla wyjednania błogosławieństwa dla bydła lub dla płodów ziemi. Tu ceremonje te spełniał sam pan domu, a najwyżej jednego tylko kapłana przybierał do pomocy, mianowicie Brahmana. Jako ogień ofiarny służył tu ogień ogniska domowego. Przy wielkich ofiarach natomiast, które dostępne były tylko dla królów i bogaczów, wymagane były trzy ognie i czynnymi byli liczni kapłani. Te skomplikowane ceremonje, wypracowane przez kapłanów, który z nich uczynili specjalną naukę, przechowaną nam w t.zw. brāhmaṇach, uważane były za polegające na objawieniu (śrautakarmāṇi), gdy przeciwnie ofiary domowe polegały tylko na tradycji (smṛti) i nie miały powagi boskiej. Na czele kapłanów stali czterej główni, t.j. Hotṛi (wołacz), który wzywał bogów recytując hymny, i zapraszał ich do ofiary; Udgā-

×zwłaszcza

143 b.

tṛi (piewca), który śpiewał przy ofierze, wkra-
cza przy libacji somy; Adhvaryu (ofiarnik),
który spełniał wszystkie czynności ofiarne,
mrucząc przy tem modlitwy i formułki;
wreszcie Brahman (najwyższy kapłan),
którego zadaniem było usuwać wszystkie
przeszkody, chronić ofiarę od szkody. Siedział
on w stronie południowej miejsca ofiarnego
(strona boga śmierci i wrogich ofierze
demonów), by strzec ofiary i odpowiedniemi
słowami zażegnywać wszystkie błędy i
usterki ofiary, które inaczej mogłyby ofia-
rującemu szkodę tylko przynieść. Brahman
nazwany jest dlatego najlepszym lekarzem
wśród kapłanów; musi on być „pełnym
Vedy", posiadać trojaką wiedzę, t. zn.
znać wszystkie trzy Vedy. Natomiast dla
tamtych trzech kapłanów wystarcza zna-
jomość jednego tylko Vedy dla każdego.
Hotṛi musi znać RV., bo z tego zbioru
wzięte są strofy, zapraszające bogów (anu-
vâkyâ) i strofy towarzyszące samej ofierze
(yâjyâ), a także ˣ hymny ~~pieśni~~ pochwalne (śastra ~~zaklęte~~)
przy ofierze somy; choć zbiór RV. bynajmniej
nie został ułożonym specjalnie dla tego
kapłana. Udgâtṛi musi umieć SV., bo

ˣ i recytowane przez niego

z tego zbioru wzięte są pieśni pochwalne (stotra), które on wraz ze swymi pomocnikami ma śpiewać przy ofierze somy, a zbiór ten właśnie dla niego i dla jego funkcji przy ofierze został ułożony. Adhvaryu wreszcie, który prócz ^x^ czynności ofiarnych musi szeptać modlitwy wierszem (ric) i prozą (yajus) musi znać trzeci zbiór, którym jest właśnie nasz Yajurveda. Sam ofiarujący natomiast, zwany Yajamâna, t.j. ten (król lub magnat), który swoim kosztem ofiarę sprawuje, bardzo mały ma udział w ofierze, a głównym jego obowiązkiem-to hojne wynagrodzenie kapłanów (dakshinâ).

^x^ spełniania

dzielą się na dwie wielkie grupy: 1. Havis (jadło ofiarne) t.j. ofiarowanie mleka, masła, ciasta, ziarn i t.p. – 2. Soma t.j. ofiarowanie soku somy. Dodać do nich należy jeszcze ofiary ze zwierząt, które jednak zazwyczaj stanowią część tamtych ofiar. ⊕ Ogień w tych wszystkich ofiarach gra wielką rolę, więc najpierwszą ceremonją jest rozniecenie ognia agnyâdhâna na ołtarzu t.zw. Agni Gârhapatya (ogień pana domu). Ołtarz ten jest okrągły. Obok niego na ołtarzu w formie półkola Dakshinâgni (ogień południowy) i Âhavanîya (ogień ofiarny κατ' ἐξοχήν) na ołtarzu czworokątnym. Pośrodku tych trzech ołtarzy znajduje się t.zw. Vedi, t.j. miejsce wykopane w ziemi, na kilka palców zagłębione, posypane świętą trawą, na którem jako na ołtarzu ofiarnym składają dary czyli ofiary dla bogów. Tym trzem ogniom powinien pan domu przez całe życie codziennie rano i wieczór składać ofiarę z mleka, zwaną Agnihotra.

Stosunkowo mało skomplikowaną jest ofiara Darśapûrṇamâsa, t.j. ofiara w czasie nowiu i pełni, którą należało powtarzać

⊕ str. 143 a,

przez 30 lat co miesiąc w czasie pełni i nowiu. Ofiara ta jest prototypem wszystkich niezliczonych t. zw. Kâmyâ ishṭayaḥ (ofiary mające na celu spełnienie pewnych życzeń). Czynnymi są przy tej ofierze czterej kapłani (przy innych więcej, np. przy ofierze soma 16): Brahman (mający nadzór nad ofiarą i kierujący nią), Hotṛ (recytuje hymny RV.), Adhwaryu (najgłówniejszy, rytuałem jego jest YV.) i Agnîdh.+ Pierwszego dnia po kilku przedwstępnych ceremonjach Adhw. odcina gałązkę drzewa Śamî albo Palâśa, mówiąc: „ku pokrzepieniu cię (odcinam), ku pożywieniu.“ Wtedy ofiarujący przechodzi między ogniem pana domu i ogniem południowym za ogień Âhavanîya z twarzą zwróconą na wschód, patrzy na ogień, prawą ręką dotyka wody i mówi: „o Agni, panie ślubowania, chcę ślub rozpocząć. Obym to potrafił, oby mi się to powiodło!“ Teraz mają się doić krowy dla przysyłania mleka do ofiary. Adhw. gałązką odpędza cielęta, mówiąc: „jesteście [illegible],“ przemawia do kro-

+ oraz Yajamâna który ponosi koszta ofiary i na którego intencję się odprawia. Każda ofiara odprawia się dla jednej pojedynczej osoby.

i wypowiadając odpowiednią formułkę, przytwierdza do odciętego kawałka gałązki dwa lub trzy źdźbła świętej trawy Kuśa, mające służyć jako pavitra, środek oczyszczający. Następuje wieczorna ofiara Agnihotra z pewnemi specjalnemi dodatkami i wreszcie dojenie krów. Adhv. bierze kubeł (sthâli) ~~skopek~~, mówiąc do niego: „tyś jest niebo, tyś jest ziemia”, stawia go i kładzie na nim ów kawałek gałązki ze źdźbłami Kuśa. Wtedy doiciel, który nie może być Śûdrą, wydaje mleko do skopka i zlewa je poprzez owe źdźbła do kubła. Adhv. pyta go, którą krowę wydoił, a otrzymawszy nazwanie krowy w odpowiedzi, mówi: „ta zawiera wszelki żywot”. Podobnie pyta o każdą dojoną krowę i za każdym razem wypowiada coś w tym rodzaju. Gdy udój skończony, Adhv. płucze skopek i zlewa wodę do kubła, stawia go potem na północ i wlewa weń kwaśne mleko pozostałe z poprzedniego wieczora, aby się świeże mleko zsiadło, i przykrywa naczynie ze słowami: „o Vishnu, strzeż ofiary.” Noc spędza ofiarujący (Yajamâna) wraz

146.

z żoną na ziemi obok ognia Gârhapatya albo Âhavanîya. Nazajutrz rano odbywa się najprzód ranne Agnihotra. Przygotowują siedzenia i następuje wybór Brahmana. Ofiarujący siedzi naprzeciw brahmana, prawą ręką chwyta go za prawe kolano i mówi: „O Brahmanie z rodu N.N., imieniem N.N., chcemy ofiarować ofiarę nowiu (lub pełni). Ty, panie ziemi, panie świata, panie wielkiego stworzenia, ciebie wybieramy na brahmana." Ten odpowiada (przedtem wykąpał się, wypłukał usta i zawiesił na siebie sznur ofiarny): „Ja jestem panem ziemi, panem świata, panem wielkiego stworzenia. Bhûr bhuvaḥ svaḥ! O boże Savitṛ, ty wybiera on ciebie Brihaspati(ego) na brahmana. To ogłaszam duchowi, duch Gâyatrî, G. Trishṭubh, T. Jagatî, J. Anushṭubh, A. Prajâpati, P. wszystkim bogom; Brihaspati jest brahmanem bogów, ja brahmanem ludzi." Następują inne pewne ceremonje. Ofiarujący lub Adhv. sypie wokoło ogni trawę Darbha, zaczy-

nując od wschodu, a kośarze na ogniu południowym, przyczem końce traw muszą być zwrócone na wschód i na północ. Przygotowują naczynia i przybory. Adhv. stawia wóz z ofiarą (ziarna jęczmienia lub ryżu) za ogniem Gârhapatya (przyczem dyszel zwrócony na wschód) dotyka jarzma, dyszla i t.d., wyrzuca niepotrzebne grudki ziemi, trawę etc. ze słowami: „odpędzona jest rakshas" (zły demon), wsypuje garść ziarna do przygotowanego naczynia i stawia je za ogniem Gârhapatya, oczyszcza źdźbłami Kuśa wodę, skrapia nią ofiarę, rozciąga (wstrząsnąwszy nią) skórę czarnej antylopy, stawia na niej moździerz, wsypuje weń ziarna i tłuczek, którym tłucze ziarna, które tłuczy żona ofiarującego albo kapłan Agnîdh. Następnie myją miski i ustawiają je jedną obok drugiej, mielą ziarna. Yajamâna robi pęczek z trawy Kuśa,[x] [illegible]-remu nadaje odpowiedni kształt, np. jeśli chce mieć bydło, to czyni go podobnym do kolana cielęcego i skręconym na lewo i t.d. Adhv. wsypuje mąkę do miski, Agnîdh

[x] zwany Veda

148.

wlewa wodę, robi ciasto, a z niego Adhv. dwa kawałky, mówiąc: „to należy do Agni" i „to należy do Agni i Somy". ~~pierwszy kawał~~ Dla bóstw tych bowiem mają się robić dwa placki, jeden na 8, drugi na 11 miskach. Agnîdh tymczasem bierze pczedl zw. Veda i ~~p~~ wkłada masło do gotowania. Adhv. kładzie jeden kawał ciasta na 8, drugi na 11 obok siebie stojących ~~misek~~ kach, które poprzednio zostały rozżarzonemi węglami rozgrzane, i wykonuje ceremonję zw. Paryagni, obnosząc głownię lub węgiel wokoło placków, które kolejno wypieka. Następuje potem bardzo skomplikowany wymiar ołtarza Vedi. Z kursu i gruzów tworzą na północ kupę zw. Utkara, którą po różnych innych ceremonjach Agnîdh mocno rękami przyciska, mówiąc: „nie ulatuj do nieba, ty zły!" Adhv. twardą zw. Sphya wykreśla miejsce na Vedi, którą wykopują w ziemi i na nowo pewnemi linjami określają. Następuje ceremonja z różnemi łyżkami potrzebnemi do ofiary, z których każda

ma swą nazwę; Łyżki te o różnych kształtach rozgrzewają się, wycierają w przepisany sposób z zewnątrz i wewnątrz źdźbłem Veda i t. d. Następnie ~~przy~~ wypowiadając różne formułki Agnîdh opasuje żonę ofiarującego potrójnem powrósłem z sitowia i wzywa ją, by spojrzała na masło ofiarne. Masło oczyszcza się świętemi trawami i znów musi na nie spojrzeć Adhv. lub ofiarujący. Masło przekłada Adhv. z jednej łyżki do drugiej, przyczem pokrapia się masłem drewno i sypie się słomy jako podściółkę na ołtarz Vedi, kładzie się 3 polana zwane Paridhi wokoło ognia ofiarnego, z których dwa wrzuca się później w ogień. Następnie kładzie Adhv. dwa źdźbła trawy zwane Prastara na podściółkę i po różnych ceremonjach i formułkach składa się wreszcie poprzednio upieczone placki na ołtarzu Vedi. To wszystko są dopiero ceremonje przedwstępne, służące do przygotowania ołtarza, ognia, placków, masła i t. d. Dopiero teraz następuje właściwa ofiara niemniej drobiazgowa i skomplikowana. Po pięciu przedwstępnych ofiarach

z masła, składanych różnym bogom, zwanych Prayâja, następują dwie ofiary z masła dla Agni i Somy, a wreszcie, rzecz najważniejsza, ofiarowanie tymże bogom owych dwu placków, które następnie w przepisany sposób zostają rozdzielone i spożyte przez kapłanów i ofiarującego. Potem następują 3 Anuyâja, t.j. ofiary dodatkowe i cały szereg różnych ceremonij; tak np. ofiarujący powstaje i robi trzy kroki mające przedstawiać trzy kroki Vishṇu (na niebie, w powietrzu i na ziemi). Przy końcu ofiarujący wyzwala się z uczynionego ślubu, mówiąc: „o Agni, panie ślubowania, ślub rozpocząłem, mogłem go wypełnić, powiodło mi się to."

Całą tę ofiarę Darśapûrṇamâsa opisał Hillebrandt w osobnej rozprawie p.t. „Das altindische Neu- u. Vollmondopfer" (Jena 1880), a za nim streścił ten opis Schroeder. Już z tego widać, że ja tu opuściłem całe mnóstwo szczegółów, ceremonij i formułek, z których jedne były mówione głośno, inne szeptane. Do

ceremonij należą też takie drobiazgi
jak spojrzenie na coś, nawet myślenie o
pewnych rzeczach, pewne zgięcia palców
i t.p. Ofiara ta miała trwać przez 30
lat, ale ród Dâkshâyana wynalazł
sposób połączenia ofiary nowiu z ofiarą pełni,
a wtedy wystarczało lat 15, a gdyby ktoś
chciał przez cały rok codziennie tę ofiarę ~~pełni~~ na ten st. sposób
powtarzać wtedy był raz na zawsze od
niej uwolnionym.

Z innych ofiar niezmiernie ważną
była ofiara somy, niezmiernie też skom-
plikowana; bardzo rozwlekłe są już cere-
monje przedwstępne, mające poświęcić i przygotować ofia-
rującego i jego żonę do tej ofiary.

Do charakterystyki ceremonjałów należą
też owe niezrozumiałe lub niezbyt jasne
okrzyki, o których już wspomniałem, będące
albo wykrzyknikami albo pokaleczonemi
wyrazami. Powtarzają się one często i by-
wały to głośno wołane, to mówione, to
szeptane, mają one zupełnie charakter
formułek magicznych. W ceremonjale
powtarzają się też w kółko pewne zwroty i myśli,
czyniące, jak zauważa Schroeder, wrażenie

elukubracyj warjata.[x] Bezsensownym tym formułkom, jak już wspomniałem, przypisywano moc magiczną. Są to zatem właściwie nie modlitwy, lecz zaklęcia,[+] z nabożeństwa zrobili kapłani w epoce YV jakieś praktyki czarodziejskie, z religji rodzaj szamanizmu. Widać to także z celów, w jakich ofiary składano. Celami temi jak wiemy, były wyłącznie dobra doczesne, odbija się w nich zatem chciwość i pragnienie użycia. Do każdego celu służyły odrębne ceremonje, tak np. gdy kto pragnął pozyskać bydło, obfite pożywienie, siłę żywotną, blask świętości, siłę Indry, panowanie, królowanie, najwyższe kapłaństwo, posiadanie wsi, potęgę, zwycięstwo, obronę od złych demonów albo od przeciwnika; są nawet cele bezsensowne, jak pozyskanie światów, roku, utwierdzenie stron świata, roku, ciał i t.d.

Są też ceremonje do oczarowywania innych ludzi i szkodzenia im, a wreszcie takie, które są w stanie spełnić każde jakiekolwiek lub wszystkie naraz pragnienia. W późniejszych czasach

[x] Schr. przytacza in extenso także notatki warjatów i zestawia je z formułkami YV.

[+] ale bynajmniej nie starodawne zabytki ludowe, lecz sztucznie przez kapłanów utworzone formułki. Tak więc

doszło do tego, że zestawiano tablice czyli skorowidze upragnionych celów i odpowiadających im ceremonij. –
Jeśli zatem wogóle kult w epoce YV. nie może liczyć na naszą sympatję, to bardziej jeszcze odstręczają nas od niego owe egoistyczne praktyki mające na celu szkodzenie bliźniemu, gdy np. wzywa się boga Agni, by spalił nieprzyjaciela, boga śmierci, by go zniszczył; albo gdy się wykonywa przeróżne ceremonje w celu pozbawienia wroga potomstwa, siły, majątku, lub sprowadzenia nań różnych udręczeń. Nic dziwnego, że i bogom w owej epoce przypisują podobne uczucia i czyny. Φ

× nawet nieba

Φ str. 153 a.

Charakterystyka teologji YV. Spekulacje teologiczne w YV. znajdują się dopiero w zawiązku; niema tu jeszcze tych głębokich myśli, które spotykamy w Upanishadach, a które jednakże wyłoniły się pośrednio z YV. Z prozaicznych bowiem części YV. powstały dzieła zwane Brāhmana, a z tych ostatnich Upanishady.
O właściwej teologji w YV. niema mowy,

154.

ale poznajemy w nim sposób myślenia Indów, wyobrażenia ich o bogach, o świecie i o ofierze.

Już w RV. poznaliśmy szczególniejszy kierunek myśli, polegający na mieszaniu z sobą wyobrażeń różnych bóstw, na utożsamianiu ich. Tendencja ta jeszcze wyraźniej występuje w YV. i to w innym zupełnie kierunku. Znajdujemy tam bowiem symboliczne tłumaczenia ofiary, przyborów ofiarnych, darów składanych bogom i t.d., a od symbolizowania do identyfikowania jest tylko jeden krok, tak że nieraz trudno powiedzieć, czy ma się do czynienia z pierwszem, czy z drugiem. Tak np. jest to tylko symbolem, gdy czterokrotne czerpanie masła ofiarnego ma oznaczać czworonożne zwierzęta, a ofiara taka ma na celu pozyskanie bydła. Takich przykładów możnaby więcej przytoczyć. Niemniej tylko jako symbol uważać można takie zdania, jak: „Pączek trawy — to ofiarujący, a łodyżka jest jego potomstwem." Ale obok takich symbolów mamy już wprost identyfikacje,

Oto parę przykładów: do jarzma wozu, na którym znajdują się dary ofiarne, jak ziarna jęczmienia lub ryżu, mówi kapłan: „Tyś jest jarzmem, ujarzmij (skrzydź = dhûrva, gra słów z wyrazem dhur jarzmo) ujarzmiającego, ujarzmij tego, który nas ujarzmia, tego ujarzmij, którego ujarzmiamy." Albo taka modlitwa: „Który człowiek nam jest wrogiem i który nas nienawidzi, który nas lży i chce nam szkodzić, tych wszystkich zetrzyj na proch." Albo modlitwa do boga ognia: „O Agni, żarem swym rozżarz się ~~zapłoń~~ przeciw temu, który nas nienawidzi i którego my nienawidzimy! O Agni, płomieniem swym zapłoń przeciw temu, który nas nienawidzi i którego my nienawidzimy! O Agni, swym promieniem zabłyśnij przeciw temu, który nas nienawidzi i którego my nienawidzimy! O Agni, siłą swą porwij tego, który nas nienawidzi i którego my nienawidzimy! O Agni, ostrzem swem uktłuj tego, który nas nienawidzi i którego my nienawidzimy!" Albo wreszcie taka modlitwa: „Bóg śmierci, zniszczenie niech porwie współzawodników!"

Do kultu należą także zagadki, które przy ofiarach zadawano sobie do rozwiązania, bo kultem była nie tyle cześć oddawana bogom, ile raczej wywieranie wpływu na bogów, zniewalanie lub zmuszanie ich do spełnienia się-

153 b.

czeń ofiarnującego, a bogowie, jak powiada Winternitz, także lubią „panem et circenses," nie tylko chcą, by ich karmiono, lecz ~~także~~ żądają także rozrywki. Bardzo często wspominają o tem teksty wedyjskie, że bogowie lubują się w tajemniczości, zagadkowości, w samych napomknieniach. Z zagadkami spotkaliśmy się już w RV., tu w YV. dowiadujemy się, kiedy się niemi zabawiano, a Vājasaneyi-Saṃhitā wylicza zagadki, które zadawano sobie do rozwiązania przy ofierze konia. I tak zapytuje kapłan Hotṛ: „Kto samotnie idzie swą drogą? Kto wciąż na nowo się rodzi? Jakie jest lekarstwo na chłód? Jak się nazywa wielkie naczynie na zboże?" Odpowiada na to kapłan Adhvaryu: „Słońce idzie samotnie swą drogą. Księżyc wciąż rodzi się na nowo. Ogień jest lekarstwem na chłód. Ziemia jest wielkiem naczyniem na zboże." A dalej pyta teraz tenże Adhvaryu: „Co jest światłem równem słonecznemu? Jak się zwie toń równa morzu? Co jest większem od ziemi? Co to jest, czego miary nie znamy?" Pierwszy, t.j. Hotṛ, odpowiada: „Brahman (n. tu znaczy zapewne „kapłaństwo," może „święta wiedza") jest światłem równem słonecznemu. Niebo.

jest tonią równą morzu. Większym od ziemi jest bóg Indra, a krową jest ta, której miary nie znamy." — Udgâtṛ mówi: „W które to rzeczy wniknął Purusha [„człowiek" i „duch świata"]? A które to rzeczy zawarte są w Purushy? Tę zagadkę, o brahmanie, daję ci do rozwiązania, cóż masz na to za odpowiedź?" Brahman odpowiada: „Purusha wniknął w pięć rzeczy (t.j. duch świata wniknął w pięć zmysłów) i też pięć rzeczy zawarte są w Purushy (t.j. w człowieku). Oto odpowiedź, którą dla ciebie wymyśliłem; ty nie przewyższasz mnie potęgą swej wiedzy."

Innym sposobem wywierania wpływu na bogów, który później doszedł do wielkich rozmiarów, było wyliczanie jak najwięcej imion i przydomków pewnego boga, by go uczcić pod temi wszystkiemi nazwami. W późniejszych tekstach mamy listy tysiąca imion boga Vishṇu lub tysiąca imion Śivy, a recytowanie ich uważano za rzecz bardzo skuteczną i pełną zasługi praktykę religijną. W YV. mamy początek w tak zwanem Śatarudriya (w 16. rozdz. Vâj. Saṁh.), wyliczaniu 100 imion boga Rudry.

O mistycznych zgłoskach i wyrażeniach już wspomniałem poprzednio. W tak zwanych

153 d.

tantra, t.j. księgach religijnych nowszych sekt indyjskich znajdujemy całe strony takich bezsensownych zgłosek jak um, âṁ, hrîṁ, ûṁ, eṁ, kroṁ, phaṭ, aḥ i t.d. Wielce charakterystycznym jest fakt, że wyraz mantra, który pierwotnie oznaczał tylko wiersze (ṛic) i modlitwy (yajus) w tekstach wedyjskich zbiorów, z czasem nabrał znaczenia „formułki czarodziejskiej." Przejście modlitwy w taką formułkę lub zaklęcie bardzo wyraźnie objawia się w YV. Toteż o ile nużącem jest, jak powiada Winternitz, czytanie YV., o tyle ważnem, a nawet zajmującem jest studjowanie go, jeśli się bada historję religji lub historję modlitwy.

Bez YV. niepodobna zrozumieć brâhmanów, a bez tych ostatnich — upanishadów,

a identyfikacje te są bardzo charakterystyczne dla myśli indyjskiej, gdyż z czasem doprowadziły do zatarcia wszelkich różnic między jednostką a ogółem, słowem do panteizmu. Identyfikacją, nie symbolem jest, gdy mowa o placku na 11 miskach dla Agni i Vishnu i gdy czytamy takie zdanie: „Agni – to wszystkie bóstwa, Vishnu jest ofiarą." Oddech identyfikuje się z wiatrem, miary wiersza z przeróżnemi rzeczami, np. z więzami Varuny, z bydłem, z szatą boga Agni, niektóre z nich z ziemią, powietrzem i niebem, wreszcie miara wierszowa trishtubh identyfikuje się ze wszystkiemi miarami. Mrowisko jest piersią boga Prajāpati, ale gdzieindziej powiedziano, że noc w czasie nowiu i noc w czasie pełni to piersi tegoż boga, a jeszcze gdzieindziej dwa różne placki identyfikują się z piersiami boga Prajāpati. „Prawo jest ziemią, prawda – niebo", a zaraz potem, czytamy: „prawo jest dzień, prawda – noc." Słońce identyfikuje się z bogami Indrą, Agni, Prajāpati, z okiem boga Prajāpati, z okiem bogów;

było ze wszystkiemi ziołami, to znów z ryżem i jęczmieniem, z ciałami bogów, z bogiem Pûshan, z miodem roztopionem, z wodą, woda ze świętością, świętość z bogiem Agni. Słowem mamy tu kompletny chaos i zamieszanie; nieraz nie wiadomo, czy to symbol, czy identyfikacja, a często bardzo między identyfikowanemi przedmiotami żadnej łączności, żadnego związku dopatrzeć się nie można.

Do rozstrząsań teologicznych należą też objaśnienia etymologiczne, z których niektóre są zupełnie fałszywe, inne natomiast trafne. Tak np. fałszywą jest etymologja wyrazu açva (koń) od pni. çvi puchnąć (oko boga Prajâpati spuchło× i z tego powstał koń); trafną natomiast etymologja wyr. açvattha×× od açva + sthâ, choć oczywiście nieprawdziwą bajka o bogu Prajâpati, który w postaci konia (rok cały) stał z głową do ziemi schyloną, z której to głowy wyrosło drzewo açvattha. Podobne docieklania były od dawien dawna ulubionemi u Indów i dały początek późniejszym studjom etymologiczno-gramatycznym.

×(açvayat)

××(ficus religiosa)

Bardzo ważną rolę w teologji YV. odgrywa nauka o nadzwyczajnej potędze ofiary. Widzieliśmy już poprzednio, jak ofiara służyła do pozyskania najrozmaitszych dóbr, nawet tak nieuchwytnych jak roll. Ale ofiara ma jeszcze większe znaczenie w mniemaniu teologów YV, jest ona bowiem siłą twórczą w naturze, w życiu ludzkiem, a nawet w świecie nadziemskim. Czytamy np., że siła żywotna, oddech, oko, słuch, duch, mowa, kaftan, szczyt nieba, niebo i ofiara sama powstają przez ofiarę. Przyczyna, dla której kobieta jest słabą, a mężczyzna silnym, leży nie w czem innem, tylko w pewnym sposobie przyrządzania kubka somy dla małżonki, zwanego Pâtnîvata. Małpa, człowiek i słoń chwytają ręką (wgl. trąba = kara, ręka) dla tego, że kubek Upâmśu czerpie się ręką; inne zwierzęta chwytają pyskiem dlatego, że naczyniem Vâyavya (które jest ustami czy też oznacza usta) czerpią się inne kubki somy. Ofiara jest również środkiem wzrostu bogów: Indra, który rodzi się w więzach, uwalnia się od nich przez ofiarę złożoną

Indrze (sic) i bogu Brihaspati. O walce bogów z demonami czytamy charakterystyczną legendę, że bogowie nie mogli zwódzić demonów, bo ci ostatni naśladowali ich przy ofierze i wszystko to samo robili co bogowie. Nareszcie bogowie wynaleźli ofiarę kastrowatego zwierzęcia i tą pokonali demonów. Tak więc walka toczy się za pomocą obustronnych ofiar. Za pomocą pewnych cegieł przy budowie ołtarza — Prajāpati wszystko osiągał, czego tylko pragnął; w ten sam sposób i ofiarujący może ziścić swe pragnienia za pomocą tych cegieł. Bogowie tworzą przez ofiarę; Prajāpati składa ofiarę, a z niej powstaje człowiek; z drugiej ofiary powstaje koń, z trzeciej wół, z czwartej owca, z piątej koza, z szóstej jęczmień, z siódmej ryż, z ósmej wiosna, z dziewiątej lato, z 10ej pora deszczowa, z 11ej jesień, z 12ej zima, a z niedokonanej 13ej pora chłodów. W innem miejscu czytamy, że Prajāpati, chcąc stworzyć stworzenia sam staje się ofiarą i dzieli swą osobę na 10 części: z władzy myślenia robi sobie [illegible], z tego, o czem myśli,

masło ofiarne, z głosu ołtarz Vedi i t.d. Jako miejsce ofiarne upatrzył sobie duch życia i tak stworzył stworzenia. Gdzieindziej znów czytamy, za pomocą jakiej ofiary Indra został stworzonym przez bogów, a gdzieindziej jeszcze, że bogowie przez ofiarę dostali się do nieba. Tak więc ofiara jest środkiem wszechmocnym w rękach bogów i ludzi, zwycięską bronią, której wszystko w niebie i na ziemi uledz musi. Ale nietylko samo spełnienie ofiary taką ma moc; już sama nauka, znajomość tej pseudoteologji ma w sobie podobną siłę, czytamy bowiem niezliczoną ilość razy, że to lub owo osiągnąć może ten, co to wie.

Ważną część tych teologicznych rozstrząsań w Yv. stanowią legendy, z których kilka już wymieniłem. Niektóre z nich dochodzą do niemożliwych granic fantastyczności, + ~~przy~~ przez uosobienie pojęć abstrakcyjnych, ofiary i jej części: działy liturgiczne (złożone z pewnych formułek) występują jako kapłani, tworzą bogów, pewną pieśń pochwalną, złożoną z 3 razy po 9 części, wybierają na miejsce ofiarne, z niej robią pomost i po nim idą do nieba! Ale wśród tych legend

160. znajdują się i piękne i zmyślne, jak legenda o stworzeniu nocy: Po śmierci Yamy bogowie pocieszają jego żonę (i siostrę) Yamî, ale ona ciągle odpowiada: „on dziś (dopiero) umarł. Wówczas bowiem nie było nocy, był tylko dzień. Widząc bogowie, że Yamî nigdy o nim nie zapomni, stworzyli noc, a wtedy powstało jutro i Yamî o nim zapomniała.

Ładna jest legenda o górach, które pierwotnie miały skrzydła i latając tu i owdzie, siadały to tu to tam, a ziemia chwiała się. Indra obciął górom ich skrzydła, przez co ziemia się utwierdziła. Ze skrzydeł powstały chmury gromowe, które dla tego zawsze do gór płyną.

W legendach tych bogowie działają nie jak wyższe istoty, lecz jak kłótliwi i egoistyczni kapłani owej epoki: Varuna uciska stworzenia, którym przychodzą w pomoc Indra i Agni, ci dwaj znowu ukrywają stworzenia przed ich stwórcą, bogiem Prajâpati, który je odzyskuje dopiero po złożeniu im pewnej ofiary. Ale są i gorsze historje, tak np. cudzołóstwo boga Agni jako ucznia z żoną nauczyciela, boga

Varuny, co uważano w życiu za bardzo ciężkie przewinienie. Gdy bogowie, będąc w potrzebie, zwracają się o pomoc do jednego z nich, ten zawsze żąda za to zapłaty. Wogóle świat bogów i demonów nie różni się od świata ludzi. Bogowie walczą z demonami i nie mogą ich pokonać z powodu ich kapłanów, których zatem starają się dla siebie przyciągnąć. W walce bogów z demonami stoi po środku Gâyatrî zaopatrzona w żywność; zwycięstwo stanie się udziałem tych, do których się ona zwróci, więc obie strony starają się o jej względy, aż wreszcie bogowie ją zdobywają, wypowiadając specjalną formułkę. Bogowie zatem manipulują ofiarami i formułami jak ludzie. Gdy dzielni Indowie RV utworzyli sobie wojowniczego Indrę, kapłani z czasów YV, jak mówi Schroeder, zamiast pancerza, łuku i piorunu dali bogom w ręce łyżkę ofiarną, masło, cegły, pokrywkę i nauczyli ich zaklęć czarodziejskich i świętych pieśni. Bogowie stali się kapłanami, ale z drugiej strony i kapłani stali się bogami. (Charakterystyka kapłanów YV.)

162\. Nie jest to bynajmniej przesadą; bez-
należy to brać w znaczeniu dosłownem;
Mamy pod tym względem zupełnie nie-
dwuznaczne twierdzenia RV., że jest dwa
rodzaje bogów: jedni ~~jedzą~~ piją somę i
spożywają jadło ofiarne — to kapłani,
drudzy nie piją i nie jedzą. W innem
miejscu czytamy: kapłani są widzialny-
mi bogami. W późniejszych czasach ubó-
stwienie kapłanów zwiększa się jeszcze;
w księdze praw Manu powiedziano, że
bramin już przez swoje urodzenie nawet
dla bogów jest bóstwem, albo: „na
braminach spoczywają światy i bogowie",
albo: „braminów należy czcić, są oni
bowiem najwyższem bóstwem." Zapa-
trywanie to odzwierciedla się nawet
w buddyzmie: bogowie czczą nietylko
samego Buddę, ale każdemu buddyjskie-
mu Arhantowi (mnichowi najwyższego
stopnia) winni oddawać cześć, a w cza-
sach późniejszych i dziś jeszcze na Cejlo-
nie wzywa się bogów przy nabożeń-
stwie, aby przybyli słuchać kazania

dla nauki i naśrobienia się. Co do stosunku Kapłana do ofiarującego (Jajemâna) znajdujemy w YV. szereg przepisów, pouczających z całą naiwnością Kapłana, jak ma postępować, aby się ofiarującemu wiodło dobrze lub źle. Kapłan zatem spracowuje ofiarę według swego widzimisię i przez małą zmianę w ceremonjach może, jeśli mu się podoba, sprowadzić nieszczęście na ofiarującego. Tym sposobem ofiarujący jest zupełnie od Kapłana zależnym, musi się więc starać pozyskać jego łaskę, a to pomimo iż Kapłan z niego żyje: Kapłan może ofiarującego pozbawić bytu, sprowadzić na niego wroga, zesłać nań głuchotę, głód, susz, pozbawić go siły żywotnej, potomstwa, i t. d. Co do tych wszystkich klęsk istnieją oddzielne przepisy. Lejąc np. tłuszcz i przerywając promień płynu, przerywa jego tchnienie i pozbawia go życia. Wprawdzie z drugiej strony może Kapłan przez ofiarę i dobro uczynić ofiarującemu; ale że nie zawsze się to działo, że przeciwnie

Kapłani nieraz zdradzali swych chlebodawców, dowodzi ceremonja zwana Tânûnaptra, polegająca głównie na tem, że kapłan i ofiarujący przysięgali sobie nawzajem, iż jeden drugiemu szkodzić nie będzie przez rozmyślne błędy w ofierze.

Teksty YV są najdawniejszemi pomnikami literackiemi, w których występuje podział na stany. O późniejszych tak niezmiernie ściśle odgraniczonych od siebie kastach niema jeszcze mowy. Stanów tych jest 4: 1. Brâhmaṇa, t.j. kapłani, 2. Râjanya albo Kshatriya, t.j. rycerze, wojownicy (książęta i szlachta), 3. Vaiśya, t.j. lud aryjski, nie należący do dwu poprzednich stanów, i 4. Śûdra, t.j. liczne plemiona nieaaryjskie. Do podziału na stany dali prawdopodobnie powód właśnie ci ostatni; za tem przemawia wyraz varṇa (kolor), który znaczy też „kasta." Przepisy religijne dla pojedyńczych stanów były różne. Każdy ~~stan miał~~ z trzech pierwszych stanów miał swoje właściwe bóstwa

~~bóstwa~~ opiekuńcze, najwięcej miał ich stan kapłański (zwłaszcza Bṛihaspati albo Brahmanaspati, ale także Mitra, Mitra-Varuṇa; w jednem miejscu wymienieni są Agni, Soma, Savitṛi, Bṛihaspati i Sarasvatî, przyczem powiedziano, że dlatego inni ludzie udają się o pomoc do kapłanów, że oni mają najwięcej bóstw). Bogiem Kshatriyów był zwłaszcza Indra, a bogami Vaiśyów Marutowie. Bramini stoją na czele wszystkich stanów, ba wszystkich stworzeń, ale Kshatriyom podwładni są Vaiśyowie i będą im, jak twierdzi YV, ulegli, jeśli Kshatriyowie braminom przyznawać będą wyższość. Śûdrowie, jako nie-aryjczycy, nie mają udziału w ofiarach, to też powyższe przepisy dla poszczególnych stanów do nich się nie odnoszą. Ale, choć już wtedy uważani byli za nieczystych, za niegodnych dopuszczenia do kultu, to nie byli oni jeszcze w takiej pogardzie i poniżeniu, jak później. Istniała pewna ceremonja przedstawiająca symbolicznie walkę bogów z demonami o słońce. Aryjczyk i Śûdra wydzierali sobie kawał białej skóry, przedstawiającej słońce, i Aryj-

czył jako przedstawiciel bogów odnosić zwycięstwo. Ale o znośnym stosunku Śūdrów do tamtych stanów świadczy np. to, że mowa jest w YV o przewinieniach względem Śūdry, że w pewnym przepisie powiedziano, iż bydło należy przy pewnej sposobności wziąć od Vaiśyi albo od bogatego Śūdry i t.d.

Co do stosunku dwu najwyższych stanów, to często wypowiadaną w YV zasadą jest, iż winny się trzymać razem i wzajemnie się wspierać, a wtedy siła będzie po ich stronie. Niektóre ceremonje miały na celu połączenie obu stanów, i są dowodem, jak zauważa Schroeder, że już zawczasu pojawia się u Indów rozum polityczny; duchowieństwo bowiem wraz z arystokracją są podziś dzień stróżami konserwatyzmu. Ale i tu przedewszystkiem kapłani pilnują swoich interesów, a jeśli zależy im na tem, aby pognębić swych naturalnych sprzymierzeńców, to zapomocą przestawienia modlitw do Indry (boga Kshatriyów) i do Marutów (bogów stanu Vaiśya) mogą pokłócić

Kshatrijów z Vaiśyami. Podobnie mogą przez pewne ceremonje zniszczyć Vaiśyów przez Kshatrijów lub tych ostatnich przez nich samych.

Kobieta w YV jest poważaną; widzieliśmy, że małżonka ofiarującego ma udział w ofierze, która w owych czasach tak ogromne miała znaczenie, i że dla niej ~~są~~ przeznaczone są odrębne ceremonje. Obok tego jednak czytamy w YV. takie zdania, jak to, że kobieta jest nieprawdą, jest zgubą; kobieta w YV. wykluczona od dziedzictwa; dzieci płci żeńskiej wolno wyrzucać jako zbyteczne, męskich natomiast nie wolno. Cudzołóstwo musiało być na porządku dziennym, specjalnie bowiem było zakazanem przy pewnych ceremonjach, a jeśli się i wtedy zdarzyło, to winowajca musiał się z niego oczyścić przez ofiarę złożoną Mitrze i Varunie. Pod wpływem buddhyzmu prawdopodobnie poziom moralności w późniejszej epoce jest ~~większa~~ wyższym. W epoce YV. coitus był częścią integralną pewnej religijnej uroczystości; później ceremonja ta została zaniechaną jako ~~ceremonja~~ przestarzała, która wyszła z użycia, i niewykonalna.

168. W ofiarach już wielkie znaczenie ma Dakshiṇâ, t.j. zapłata za nią uiszczana kapłanowi. Czytamy tam taki wiersz: „Daj mnie, a ja dam tobie; daruj mnie, (wszak) jam tobie darował. Daj mi jako odpłatę. Któżby komu co dawał, który sam nic nie daje?“ Zapłata składała się zazwyczaj z bydła, pieniędzy lub szat. Stosowała się ona do rodzaju ofiary. Jako zapłatę wyliczają przy różnych ofiarach: krowa nie cielna i nie karmiąca cielęcia; krowa dojna; klacz; byczek; pierworodne cielę; pług; wóz z zaprzęgiem; szata; złoto i t.d. Zapłata była umiarkowana, np. za pewną ceremonję (Punarâdheyam) przepisana zapłata składała się z łatanej szaty, odnowionego wozu i zbrakowanego bydła. Znaczniej się rzecz miała, gdy była wielka liczba kapłanów przy ofierze; wtedy koszta były większe. W późniejszej epoce żądania kapłanów były znacznie bardziej wygórowane. Za uiszczenie zapłaty obiecywano ofiarującemu różne łaski: ofiara idzie do nieba, za nią zapłata, a za nią ofiarujący, który się jej trzyma. Wśród usterek i błędów popełnionych przy ofierze, za które przepisane ~~[illegible]~~

były pokuty, największa pokuta wyznaczona była za ofiarę bez zapłaty. Czytamy też w YV.: „Pocóż składa ofiarę ten, co jej nie doi jak krowę? Ofiarę bowiem jeszcze można wydoić, niż krowę.

YV. pochodzi nietylko z epoki późniejszej niż RV. (ca 1000–800 a. Chr.), ale powstał też w innym kraju. Ojczyzną RV jest Pendżab, kraj pięciu rzek, z których Sindhu (Indus) jest najważniejszą. Z kraju tego wielka część plemion indyjskich przenosi się dalej na wschód, do ×kraju środka „Madhyadeśa", którego granicami były: na północ góry himalajskie, na południe góry Vindhya, na zachód Vinaśana (t. j. gdzie rzeka Sarasvatî ginie w piaskach), na wschód Prayâga (gdzie się łączą rzeki Ganges i Yamunâ). W kraju tym nastąpił rozwój i największy rozrost kultury indyjskiej. W kraju tym powstał YV, którego ojczyzna ×da się jeszcze ściślej określić. Ojczyzną tą jest, jak zgodnie świadczą wszystkie teksty YV, kraj zamieszkany przez ludy Kuru i Pañcâla, wschodnia część kraju Madhyadeśa. Zwłaszcza kraj Kuruów, Kurukshetra, uważany jest

× świętego

× a tem samem i ojczyzna dalszego rozwoju kultury

170. za święty, za miejsca ofiarne bogów, którzy tam swe ofiary składali. Podług Macdonella Kurukshetra leżał na równinie między r. Sutlej (dopływem rz. Indus) a rz. Jumna (Yamunâ), obecnie okręg Sirhind. Na wschód graniczyli z Kurami Pañcâlowie na terytorjum między rzekami Yamunâ i Gangâ (Doab = „dwie wody"). Niema wątpliwości że tu właśnie powstał YV. Tu powstały szkoły YV i z tąd rozgałęziły się na inne kraje. Kurukshetra ~~jest~~ ˣ uważany jest za ojczyznę brahmanizmu, a wraz z krajami zamieszkałemi przez Pañcâlów, Matsyów i Śûrasenów, za ojczyznę mędrców bramińskich, dzielnych wojowników i pobożnych kapłanów. Kraj Kuru-Pañcâlów jest widownią walk opisanych w Mbh, między Pañcâlami i Matsyami z jednej, a Kurami wraz z Bharatami z drugiej strony. Ci Kurowie są zdaniem niektórych uczonych identycznymi z ludem Bharata, znanym już z RV., albo ~~t. j.~~ przynajmniej jego częścią. Stąd tytuł epopei Mahâbhârata, t.j. wielki poemat o Bharatach.

ˣ w Księdze praw Manu

Przekład ang. białego YV.: R.T.H. Griffith: The Texts of the White Yajurveda, translated with a popular Commentary. Benares 1899.

Atharvaveda.

Pozostaje mi jeszcze do omówienia ostatni z Wed, AV., który, jak już wspomniałem, dopiero później doczekał się sankcji kanonicznej. Jest to zbiór 731 pieśni obejmujących około 6000 zwrotek, podzielony na 20 ksiąg. Księgi 15 i 16 pisane są prozą, reszta wierszem, ale widzimy tu w miarach wierszowych wielką swobodę, polegającą bądź na nieznajomości, bądź na lekceważeniu przepisów metrycznych. ~~Nazwy tego Wedy w przeciwieństwie do trzech innych nie oznaczają jego treści.~~ Najdawniejszą nazwą jest wyraz złożony (Dvandva) Atharvâṅgirasaḥ; są to (może) nazwiska dwu starych rodów kapłańskich Atharvan i Aṅgiras; ale podług Bloomfielda (The Atharvaveda, Strassb. 1899) zwłaszcza w późniejszej literaturze wyraz atharvan oznaczał praktyki święte, dobroczynne, więc błogosławieństwa, aṅgiras natomiast czary szkodliwe, wrogie, straszne. Już w samym AV znajdują się ślady tego rozróżniania. Przyczyny jego dociec trudno; zresztą z biegiem czasu różnica ta mogła się zatrzeć ~~i zatarta,~~ i wyraz atharvan mógł oznaczać ogólnie wszystkie zaklęcia i praktyki czwartego Wedy.× Inną nazwą AV jest

Wint. 138, 103-112.

Charakter tego zbioru jest literackim, podobnie jak RV, t.j. nie powstał on (jak SV i YV) dla celów liturgicznych.

atharvan pierwotnie oznaczał kapłana ognia lub wogóle kapłana (w Aweście athravan), który jednocześnie był i czarodziejem; aṅgiras również był nazwą pewnej klasy kapłanów ognia;

× albo też nazwa Atharvaveda jest skróconą i zastępuje nazwę Vedy atharvanów i aṅgirasów.

172.

Bhrigvangirasah. Bhrigu również jest nazwiskiem kapłańskiem, a wszystkie trzy nazwiska są ściśle złączone z ogniem i jego kultem. Da się to objaśnić w ten sposób, że AV niemal wyłącznie służył do obrzędów domowych, koncentrujących się wokoło ognia w przeciwieństwie do innych wielkich ceremonij polegających głównie na ofiarowaniu somy. Bardzo późną jest nazwa Brahmaveda od brahman religja w najobszerniejszem znaczeniu, t.j. religja nie opierająca się tylko na trzech Wedach, której wyznawcą był* brahman (r. m.), nie mający (jak hotri, udgâtri i adhwaryu) swego specjalnego Wedy. Zwolennicy AV. skorzystali z tego, aby swemu Wedzie dać nazwę, mającą go wywyższyć nad tamte Wedy, i uczynić z niego specjalną księgę dla kapłana brahman (którego poznaliśmy przy opisie ofiary w ŚP jako najwyższego kierującego ofiarą kapłana).

*Kapłan zwany

Nie ulega wątpliwości, że redakcja AV jest znacznie późniejszą od redakcji RV. i że wiele pieśni i ustępów prozy w AV. zdradzają bardzo późną epokę twórczości wedyjskiej. †Wierzenia* ludowe

† Zresztą, podobnie jak RV., i AV. obejmuje utwory z różnych czasów, wiekami od siebie przedzielone.

* i zabobony

zostały tu zbraminizowane, ujęte w formę religijną; bogowie wedyjscy wprowadzeni tu są mechanicznie i zrównani z sobą.× Z drugiej strony spekulacje teozoficzne wykazują znaczny rozwój i postęp w zestawieniu z RV i dochodzą już niemal do panteizmu Upaniszadów.

To wszystko jednak nie przeszkadza, że mamy w AV. wierzenia ludowe niezmiernie dawne i zwyczaje i praktyki domowe nie późniejsze od tego, co zawierają tamte Wedy. Przeciwnie niektóre z nich są przedhistoryczne i sięgają bardzo prawdopodobnie epoki indoeuropejskiej, a różnice językowe, stylistyczne i metryczne między AV a RV nie zawsze są chronologiczne, lecz nieraz tylko djalektyczne.× W AV. wieje ten sam duch co w dziełach zwanych Brâhmaṇa, stąd redakcję AV odnieść można do tego samego peryodu.

∞ Podług tradycji istniało 9 szkół (śâkhâ) AV, ale przechowały się nam tylko dwie recenzje dwu szkół: szkoły Paippalâda (Patronymicon od nauczyciela Pippalâdi), której tekst (niedokładny) odkrył Bühler w Kaszmirze, ~~stąd się~~ (wydanie chromofotograficzne 1901 staraniem Bloomfielda i Garbego, Baltimore) i recenzja szkoły Śaunakîya, wydana przez Rotha i Whitneya 1856 r. w Berlinie. M

M p.n.

Wspomniałem już, że AV nie rychło doczekał się uznania jako Veda, jako pismo

× jako zabójcy demonów, a więc nie mają już tych indywidualnych cech, które znane nam są z RV. — AV. zna już 4 kasty, a bramini nazywają się tu nieraz bogami, co także jest dowodem późniejszej redakcji AV.

× albo też różnice te polegają na różnicy między poezją ludową i kapłańską. § p.n.

∞

święte;* ~~A jednak~~ już w RV znajdują się hymny, świadczące o tem, że czary w praktykach domowych były od najdawniejszych czasów w użyciu. ~~Ale~~ AV tem się różni pod tym względem od RV i YV, że w niem te praktyki czarodziejskie grają bez porównania większą rolę. Z początku nie było antagonizmu między zwolennikami AV a zwolennikami trzech pozostałych ~~innych~~ Wed. W dziełach zwanych Brâhmana, w upaniszadach i w śrauta sûtrach (traktujących o ofiarach) AV. rzadko bywa wymienianym, ale pochodzi to stąd, że AV nic prawie z ofiarą nie ma wspólnego, lecz służy po niemal wyłącznie (do obrzędów domowych przy narodzinach, zaślubinach, pogrzebach. Dopiero ostatnia księga AV umyślnie później została dodaną, aby i AV miał zastosowanie do ceremonij ofiarnych. W literaturze prawnej, jak np. w Księdze praw Manu, czasem spotykamy pochwałę AV, ale tu też po raz pierwszy znajdujemy potępienie praktyk AV jako mogących szkodzić, więc nieczystych, uznanie niższości AV, a nawet zaliczenie do morderców tego, który recytuje zabójcze zaklęcia z AV. Za nieczystych uważani są tu kłamce i astro-

* tego uznania odmawiają mu dziś jeszcze w niektórych krajach Indyj. Przyczyna tego leży nie w późniejszem jego powstaniu, lecz w jego charakterze: kapłani przestali być czarodziejami i poczęli się odwracać od czarów AV., odmawiając mu prawowierności. To też w starodawnych pismach mówi się tylko o „trojakiej wiedzy" (trayî vidyâ) objętej tamtemi trzema Vedami. Wprawdzie

bogowie, zakazane są praktyki z korzonkami, a czary i zaklęcia surowo karane. Dopiero w MBh. AV występuje jako Weda na równi z trzema innemi, a bogowie Brahman i Vishṇu w kilku miejscach wymienieni są jako twórcy <u>czterech</u> Wed. Jeszcze większego poszanowania zażywa AV w Purâṇach (legendach o początku świata). Ale od czasu pism prawnych (<u>dharma sûtra</u>) przeciw AV panowało pewne uprzedzenie, tak że dziś jeszcze w południowych Indjach najbardziej wpływowi bramini nie uznają jego powagi. Że tak było i dawniej, świadczy literatura rytualna AV. i domaganie się jego zwolenników, aby ten Weda był przeznaczony dla kapłana <u>brahman</u> oraz aby kapelani królewscy, <u>purohita</u>, byli wyznawcami AV, co, jak się zdaje, przyszło do skutku, królowie bowiem do znajomości czarów wielką przywiązywali wagę. ∞

∞ p.w.

§ Daty geograficzne w AV nie dają żadnych <u>pewnych</u> wskazówek co do miejsca powstania tego Wedy.x Co do języka, to podług Macdonella jest on stanowczo późniejszym językiem od języka RV, ale wcześniejszym od języka brâhmaṇów. Bloomfield nie przeczy temu §

x wszakże podług Winternitza nieznany w RV. tygrys w AV. jest najstraszniejszem z dzikich zwierząt, a to wskazuje na Bengalję i brzegi Gangesu, a zarazem i na późniejszą epokę

wprost, zwraca jednak uwagę na to, że AV ma czasem formy dawniejsze od RV, a nawet całe hymny tak archaiczne, że można je uważać za współczesne z niektóremi hymnami RV., i wreszcie AV nietylko co do czasów ludowych przechował nam starodawną tradycję, lecz nawet co do swego materjału hieratycznego zdradza prawdopodobnie tradycję niezależną od tamtych Wed, niewyłączając RV. p.w.

AV. w recenzji szkoły Śaunakiya* *(t.j. Śaunaki) liczy 20 Ksiąg, a w nich 731 hymnów w 6000 zwrotek. Z tych ca. 1200 wzięte z RV., zwłaszcza z Ksiąg 10, 1 i 8. W Księdze 20⊗, zawierającej 143 hymny, wszystkie z wyjątkiem 12 żywcem wzięte bez zmiany z RV.+ Oprócz hymnów prozą w ks. 15 i 16 (p.w.) mamy jeszcze około 38 hymnów zupełnie nieznanych rozrzuconych w tamtych Księgach.

⊗ będącej bardzo późnym dodatkiem

+ Pozatem jeszcze około 1/7 AV. (są) zaczerpnięta z RV.

Księgi 1–7 ułożone są podług liczby zwrotek w hymnach, i tak hymny ks. 1 mają przeważnie ~~przeciętnie~~ po 4 zwrotki, ks. 2 po 5, 3 po 6, 4 po 7, 5 po 8 do 18, 6 po trzy, a 7. ks. zawiera hymny o dwu zwrotkach lub o jednej zwrotce. Księgi 8–13 zawierają dłuższe hymny.

W księgach tych hymny pomieszane są z sobą bez względu na treść, choć czasem znajdują się grupy od 2 do 12 hymnów związanych z sobą treścią. Natomiast księgi 14–18 ułożone są podług treści,* stąd Macdonell utrzymuje, że AV pierwotnie obejmował tylko 13 pierwszych ksiąg. Niewątpliwie późnemi dodatkami są księgi 19 i 20. Ks. 19 to mieszanina różnych dodatków, a 20, jak widzieliśmy, zawiera prawie same hymny z RV, niemające nic wspólnego z charakterem AV, odnoszą się bowiem do ofiary somy, a celem tego dodatku było nadanie AV powagi uważanego Vedy. Oryginalnemi w tej księdze są proza ~~…~~ parę ustępów prozą t. zw. hymny kuntāpa o których później będzie mowa. Zob. Dodatki do AV.

* tak np. Ks. 14. ma tylko ~~pieśni~~ hymny weselne, a Ks. 18 ~~pieśni~~ hymny pogrzebowe.

Co do treści AV jest zbiorem różnorodnych przekleństw, zaklęć, czarów przeciw chorobom, wrogom i t. d., ale także i błogosławieństw. Cały materjał AV Bloomfield dzieli podług treści na 14 działów, które tu pokrótce omówię.

1. Czary przeciw chorobom i opętaniu (bhaishajjāni).* Są to zaklęcia chorób (bhesha-ja lekarstwo) połączone prawdopodobnie prawie zawsze z pewnemi czynnościami, gestami, jak je podają dzieła późniejsze; bez takiej

AV. 112–118

* zw. sūktāni.

towarzyszącej alluzji same zaklęcia AV byłyby często niezrozumiałe. AV jest najkompletniejszym traktatem o pierwotnej medycynie, jakiego niema w żadnej innej literaturze. Że już conajmniej w epoce indoirańskiej istniały podobne zaklęcia, dowodzą takie wyrazy awestyjskie jak baeṣ̌aza i baeṣ̌azya, ale podobieństwo niektórych zaklęć AV z germańskiemi pod względem celu, treści i formy, na które zwrócił uwagę Adalbert Kuhn, przemawia zatem, że sięgają one epoki dawniejszej, indoeuropejskiej. O medycynie indyjskiej mamy teraz książkę Juliusza Jolly „Medicin" Strassburg 1901. W AV. niema ścisłego rozgraniczenia między chorobą a opętaniem przez demonów, a leczenie odbywa się nie za pomocą właściwych leków, lecz za pomocą amuletów (zwłaszcza roślin) lub środków symbolicznych. Tak np. żółtaczkę leczy się przez spędzenie żółtej barwy pacjenta na słońce i żółte ptaki, gorączkę przez spędzenie jej żaru na chłodną żabę. Ziarnko pieprzu używane przy zamawianiu ran nie mogło mieć własności leczniczych. Mamy w AV. hymny przeciw

febre (takman), wodnej puchlinie (jalodara), którą uważano jako karę za grzechy zesłaną przez Varunę, a leczono symbolicznie wodą podług zasady homeopatycznej (attractio similium), przeciw chorobie płuc (yakshma) i innym chorobom wewnętrznym, niemniej przeciw chorobom zewnętrznym, których jak trąd, (Kilâsa), leczony za pomocą czarnych ziół (symbolizm allopatyczny), wrzody (które się wzywa, aby odleciały), rany, złamania, krwiotoki (przy których używano bandaży napełnionych piaskiem), ukąszenia przez węże, choroby ócz. Obłąkanie uważano za opętanie, które m. i. leczono amuletami lub egzorcyzmami. – „Tak jak dusza wraz ze swemi pragnieniami szybko ulatuje, tak ty, o kaszlu, odleć lotem duszy. Jak strzała dobrze wyostrzona szybko odlatuje, tak ty, o kaszlu, odleć nad przestrzenią ziemi. Jak promienie słońca szybko odlatują, tak ty, o kaszlu, odleć nad falami morza." – „W nocy-ś urodzone, o ziele, czarnej barwy, ciemne; bogate w barwę, zabarw ten trąd i zmaż jego popielate plamy."

2. Modły o długie życie i zdrowie nie dadzą się ściśle odgraniczyć od poprzednich zaklęć, z którymi są niekiedy złączone. Charakterystyką takich błogosławieństw (âyushyâni) W. 118. 119.

jest nie tyle wyleczenie choroby, ile zapewnienie pewnej osobie (np. ofiarującemu albo dorastającemu młodzieńcowi) długiego życia, póżnego wieku (100 lat), śmierci tylko w późnej starości, zachowanie jej od 100 lub więcej śmierci, przebłaganie bóstw jak Yama, Mrityu, Antaka i t. d. Życie oddaje się przeważnie bogu Agni w opiekę, a do zachowania długiego życia służyły też różne amulety ze złota,[2] maści, perły i t. d.

„Jeśli w nim życie gaśnie lub odeszło, jeśli nad samym brzegiem śmierci się chwieje, chwytam go z łona zniszczenia i oswobadzam go teraz, aby żył sto jesieni."

W. ~~117-118.~~
124-127

3. Zaklęcia przeciw demonom, czarownikom i wrogom: ~~6, 37, 2: „Obejdź wokoło i omiń nas, o przekleństwo, jako ogień płonący omija jezioro. Tu powal tego, co nas przeklina, jako piorun niebieski wali drzewo."~~

– 7, 13, 1: „Jako słońce powstające na wschodzie odbiera jasny blask gwiazdom, tak ja odbieram siłę swym wrogom, mężczyznom i kobietom."

~~– 5, 14: „Orzeł cię wyszukał, dzik wykopał swym pyskiem; staraj się szkodzić, o ziele, szkodzącemu, odeprzyj czarownika. Odpędź~~

~~odeprzyj~~ ~~demonów,~~ odepszyj ~~czarodzieja i tego, co nam chce szkodzić, odepszyj, o ziele. Czary niech spadną z powrotem na czarodzieja, przeklinstwo na przeklinającego, jako wóz z dobrą piastą, niech się potoczą czary~~ z powrotem ~~do czarodzieja."~~ ~~i t. d.~~ Zaklęcia należące do tej kategorji są to właśnie owe straszne i szkodliwe angirasah, w przeciwieństwie do zbawiennych atharvânah. Objęte są one ogólną nazwą abhicâra, oznaczającą zwłaszcza czary agresywne, gdy czary przedsięwzięte w obronie przeciw innym czarom nazywają się pratyabhicarana. Praktyki czarodziejskie sięgają również epoki indoirańskiej conajmniej. Tu należą egzorcyzmy złych duchów, których się wzywa, aby wyszły i zdradziły swą naturę, a wtedy stają się nieszkodliwe. Używano przytem ołowianych figur, ołów bowiem uważano za szczególnie przeciwny złym duchom, oraz innych amuletów. Liczniejsze są czary przeciw ludzkim wrogom, a zaklęcia zwracają się jużto do jakiego bóstwa, jużto do jakiej rośliny lub do przedmiotu służących za amulet. Niektóre z nich mają na celu pozbawienie wroga ofiary albo jako bywa ritavya odwołanie

bogów od innych, a przywołanie ich do
własnej ofiary. Do tej kategorji należy
4,16 także hymn do Varuny, którego ostatnie
zwrotki są zaklęciami przeciw wrogom, ale
wiersze pozostałe mają polot niedościgniony
przez inne poematy wedyjskie: „~~Ta ziemia~~
~~cała jest królestwem króla Varuny i to~~
~~szerokie niebo o dalekich granicach; bio-~~
~~drami Varuny są te dwa morza, a jednak~~
~~ukryty jest w tej kropli wody. Ktoby~~
~~uciekał daleko poza niebo, nie uszedłby~~
~~uwagi króla Varuny; szpiedzy jego przychodzą~~
~~tu, zstępując z nieba, przeglądając ziemię~~
~~tysiącem swych oczów. Król Varuna widzi~~
~~wszystko, co istnieje między ziemią a niebem~~
~~i wszystko poza niemi; on liczy mrugnięcia~~
~~oczów ludzkich, jako gracz kostki, także~~
~~układa swe prawa.“~~

W. 122-124. 4. Czary odnoszące się do kobiet (strîkar-
~~AV. 1,34 (Hill.)~~ mâṇi), zwłaszcza do pozyskania serca kobie-
~~4,5~~ ty: „Jako wokoło tego nieba i ziemi słońce
~~3,25~~ codziennie idzie, okrążając je, tak ja idę
~~6,130.131~~ wokoło Twego serca, abyś ty, o kobieto, po-
~~6,14~~ 7,35 kochała mnie i nie odwróciła się ode mnie.“
~~14 cała ks.~~ ~~Strata ta~~

„Jako liana obejmuje drzewo ze wszech stron, tak ty mnie obejmij." – „Krowy liżące swe cielęta, w których sercu miłość jest wszczepiona, sprawią, aby ona kobieta okazała mi swą miłość" i t.d. Podobne zaklęcia były używane przez kobiety dla pozyskania miłości mężczyzny, dla usunięcia rywalki; inne mają na celu ukojenie zazdrości, zagaszenie żaru miłosnego i t.d., pozyskanie męża lub żony, zapewnienie sobie wierności małżeńskiej, ~~zab~~ osiągnięcie potomstwa, zabezpieczenie od poronienia, uproszenie pomyślnego rozwiązania i t.p.

F (niezgoda w rodzinie – to także dzieło złych demonów lub czarodziejów).

5. Zaklęcia mające na celu osiągnięcie zgody, F wpływu na zgromadzeniach × i t.p.

AV. 121

~~AV. 3,30. 1.~~ „Jedność serca i jedność umysłu, uwolnienie od nienawiści sprowadzam wam. Miejcie upodobanie jedno w drugiem, jako krowa w swem nowonarodzonem cielęciu. 2. Syn niech będzie uległym ~~[illegible]~~ ojcu i jednej myśli z matką; żona niech przemawia ~~będzie~~ do męża miodowemi, łagodnemi ~~[illegible]~~ słowy, 3. Brat niech nie ~~będzie~~ nienawidzi brata, ani siostra siostry." * ~~i t.d.~~ Inne zaklęcia ma na celu zgodę między nauczycielem i uczniem, inne znów pogodzenie dwu nieprzyjaciół. AV. 2,27 ma na celu pokonanie

AV. 3,30 (Hill.)
7,12 (Hill)
~~3,12 (Hill.)~~?
2,27

× przebłagania gniewu możnego pana

* p. w. Dod.

wrogiego przeciwnika w dyspucie za pomocą talizmanu z rośliny pâtâ i t. d.

W. 127-128.

AV. 3,4
3,3
5,20. 21
4,22 (Hill.)
4,8

6. Zaklęcia dla Królów. Są to hymny odnoszące się do wyboru i konsekracji Króla, do powiększenia jego blasku i obrony od zewnętrznych nieprzyjaciół.+ W hymnach tych Indra występuje jako niebieski prototyp ziemskiego Króla, czasem Varuṇa, a Brihaspati przedstawia kapelana królewskiego (purohita).* AV 4,8 wymienia dwie ważne czynności przy koronacji, t. j. pokropienie wodą święconą, zmieszaną z ziołami, i wstąpienie Króla na skórę tygrysa. W innym hymnie występuje Varuṇa jako boski elektor (wywód tu od pw. vṛi wybierać). AV 5, 20 i 21 zwraca się do bębna, mającego napełnić przestrachem nieprzyjaciół: „~~Jakko ptaki pierzchają, wystraszone krzykiem orła, jakko dniem i nocą drżą przed rykiem lwa, tak ty,~~ o ~~bębnie, zagrzmij przeciw naszym nieprzyjaciołom, odpędź ich przez [illegible] pełnych trwogi i pomieszaj ich umysły.~~" – „~~Gdy żona nieprzyjaciela usłyszy odgłos bębna rozbrzmiewającego daleko, niech zerwie się na ten głos i~~ prz~~erażona porwie dziecko swe w ramiona i biegnie strwożona krzykiem bębna.~~" Są to też modlitwy Króla wkładającego na się zbroję lub wstępującego na wóz wojenny.

+ do zapewnienia mu zwycięstwa etc.

* Każdy Król musiał mieć swego kapelana, do którego należało spełnianie guseł zwanych rājakarmāṇi t. j. ceremonje królewskie. Stąd AV. jest w ścisłym związku z klasą wojowników.

7. Modlitwy i zaklęcia na korzyść braminów. Pretensje kapłanów w AV dochodzą do najdalszych granic; nazywają się już swobodnie bogami (deva), zdają sobie sprawę z tego, że na nich, jako na kapelanach królewskich, spoczywa godność królewska i bezpieczeństwo kraju, oni są pośrednikami między ludźmi a bogami, a więc szafarzami łask bożych. Żądają dla siebie nietykalności: ucisk i zabójstwo kapłana to najstraszniejsza zbrodnia; żądają znacznej zapłaty za ofiarę. ~~Woda, w której kąpią trupa, którą skrapiają jego brodę, ta tobie, o ciemięzco braminów, została przez bogów na łzie przeznaczona.~~" Magiczne formułki mają usunąć skąpstwo a sprowadzić szczodrobliwość. Uiszczenie zapłaty było szczytem pobożności; otoczone je ~~otaczano~~ specjalnemi ceremonjami, aby mu nadać powagę aktu religijnego. Nawet podanie wody kapłanowi uważa się za święty ~~akt~~ czyn. Z drugiej jednak strony przebija się w hymnach AV dbałość o poważanie wśród ludzi, więc o mądrość, czystość i wykształcenie; mamy więc tu modlitwy o rozum, podniosłość ducha, o powodzenie w nauce Wed i t. d. Zdaniem Winternitza pieśni należące do tej kategorji – to najpóźniejsze części AV.

W. 129, AV. 5,19 (Hill.)

8. Zaklęcia w celu osiągnięcia powodzenia i uwolnienia od niebezpieczeństw (paushṭikāni).

W. 119 AV. 4,15 4,23–29

Mamy tu ceremonje przy budowie domu, hymny mające go ustrzedz od pioruna i pożaru, zaklęcia przy sprowadzaniu wody rzecznej do nowego kanału, hymny przy oraniu roli, zaklęcia mające sprowadzić obfitość ziarna, oraz ochronę tegoż od robactwa, zaklęcia sprowadzające deszcz, ~~zapewniające~~ chroniące bydło, modlitwę przy znaczeniu uszów bydła, modlitwy przed podróżą i po powrocie z podróży, przeciw wężom, o powodzenie w grze, o zdrowie, bogactwo i powodzenie w ogólności oraz o oddalenie nieszczęść i niebezpieczeństw. „~~Jakto każdego czasu uderzenie pioruna wali drzewo niepokonalnie, tak pragnę dziś pobić graczy niepokonalnie kostkami." — „O kości, dajcie grę korzystną, jakto krowy dające obfite mleko; przywiążcie mnie do dawna wygranej, jakto łuk cięciwą jest związany."~~

W. 120
AV. 10, 3

9. Zaklęcia ekspiacyjne za grzechy.

Grzechem jest nie tylko świadome przekroczenie praw bożych, grzech może być niedobrowolnym, i mieć niejako charakter choroby fizycznej, przenosi się z człowieka na drugiego, nawet z bogów na człowieka. Tak np. obłąkanie wywołane jest przez

~~przez~~ grzechy bogów. Nawet złe sny są grzeszne i wymagają zadośćuczynienia,× oczyszczenia, tembardziej niedokładności popełnione w ceremonjach religijnych. Do najcięższych zbrodni należało uprzedzenie starszego brata przez młodszego w różnych okolicznościach, zwłaszcza w małżeństwie. Mamy więc tu hymny czyniące zadość, lub naprawiające takie grzechy czy też takie nieszczęśliwe przypadki, jak urodzenie pod nieszczęśliwą gwiazdą, nieprawidłowe ząbkowanie u dziecka, ukazanie się ptaka zwiastującego nieszczęście i t. d. ~~„Jeśliśmy czuwając lub we śnie zgrzeszyli, do grzechu skłonny, niech to, co było, i to, co będzie, rozwiąże mię jak od drewnianego słupa."~~

× (prāyaścitta)

~~[illegible]~~ nieszczęście

10. Hymny kosmogoniczne i teozoficzne. W. 130–138.

Zadziwia obecność podobnych hymnów w AV, nie zgadzają się one bowiem z duchem tego zbioru. A jednak podług Bloomfielda niema powodu wogóle uważać ich za późne, ale przynajmniej niektóre z nich zostały zapewne przyjęte w czasie, gdy Atharwaniści brahman, t. j. religję właściwą, uważali za swój fach. Zresztą spekulację teozoficzną napotykamy ~~tak~~ ściśle złączoną z czarodziejskiemi zaklę-

AV. 19,53.54 (Kāla) 13,3 4,11 etc.

188.

ciami w hymnach, że nie można jej uważać za nieorganiczną. Znajdujemy tu pojęcia bardzo pogmatwane, najdziwaczniejsze identyfikacje: np. dakshinā zapłata jest siłą kosmiczną pierwszorzędną, brahmaudana, zupa dla braminów, identyfikuje się z najwyższym pierwiastkiem twórczym,ˣ i t. d. Dawniejsi bogowie schodzą tu na drugi plan; hymny do Agni, Indry, Suryi i t. d. zapożyczone z RV., AV natomiast daje pierwszeństwo bardziej swojskim bóstwom albo mitologję zastępuje demonologją. Obok powyższych nieznacznych rozstrząsań mamy nieliczne prawdziwie piękne hymny, jak hymn do Ziemi 12, 1, i inne. ~~z którego podaję wyjątek podług Macdonella. „Ziemia, na której z głośnym krzykiem śmiertelni ludzie śpiewają i tańczą, na której walczą wrogiej bitwie, ta ziemia odeprze od nas naszych wrogów i uwolni nas od wszystkich naszych współzawodników. W ukrytych miejscach chowając różnorodne skarby, Ziemia da mi bogactwa, klejnoty i złoto. Bogini darząc bogactwem, łaskawa bogini obficie nam dóbr swych udzieli"~~

ˣucchishta, resztki ofiary, z najwyższą istotą.

189. W.129

11. Hymny rytual~~istyczne~~ne. Co do nich trudno rozstrzygnąć, z jakiego powodu wcielone zostały do AV, t.j. czy dla swej natury rytualnej czy też dla innych celów, np. jako zaklęcia lub błogosławieństwa, są to bowiem formułki ofiarne, jak np. hymn przy sporządzaniu ołtarza Vedi, albo hymn zwrócony do przyborów ofiarnych, choć AV wogóle z ofiarą nie ma nic wspólnego. W niektórych hymnach wyraźnie jest mowa o havis, jadle ofiarnem, składanem w ofierze dla osiągnięcia pewnego celu; są to ~~zapewne~~ może specjalne libacje, które, niezależnie od głównej akcji, z czasem zostały wprowadzone. Φ

Φ Hymny takie są późniejszemi częściami AV, i zostały zapewne dodane, aby i ten zbiór miał zastosowanie do ofiary i został uznany jako prawdziwy Veda.

W. 130. 132. 133

12. Księgi 13-18 AV., z których każda ma treść specjalną. I tak ks. 13 zawiera hymny do boga Słońca zwanego Rohita (czerwony), który tu występuje jako forma boga Prajâpati, stwórca świata; ks. 14 obejmuje pieśni ślubne w znacznej części zgodne z RV. 10,85; ks. 15 traktuje o t. zwanym vrâtya, ~~Ary... nawr...~~ Aryjczyku nawróconym na braminizm; W ks. 16 zawiera formułki rytualne,ˣ których cel nie jest jasnym, i (w drugiej części) skomplikowane zaklęcie zmory; ks. 17 ma tylko jeden hymn, należący do rzędu t. zw. âyushyâni

W a zawarte tu formułki przy zapewne służą do przyjęcia go na łono braminizmu.

ˣ wystawiające wodę, a więc może lustracyjne

190. (zob. wyż. Kl. 2)[x]; wreszcie Ks. 18 zawiera 4 hymny pogrzebowe, będące późniejszem opracowaniem odpowiednich hymnów RV. X, z których niektóre zwrotki tu zostały wcielone i wielu dodatkami zaopatrzone.

[x] odbuje życie i zdrowie

Ks. 130

13. Księga 20 zawiera, jak już wiemy, tylko 13 hymnów oryginalnych, resztę wzięła z RV, a to w czasie, gdy zwolennicy AV zaadoptowali rytuały ofiarne, naśladując w tem inne szkoły wedyjskie. Księga ta ułożona dla kapłana Brahman, a szczególnie dla jego asystenta Brâhmaṇâcchaṁsin przy ofierze somy. Najważniejszą oryginalną częścią tej księgi są:

Ks. 130.

14. Hymny Kuntâpa[x], których jest 10 (AV. 20, 127–136). Treść ich jest różnorodna: wysławianie hojnego Kaurama, króla Ruśamów, hymn na cześć Rebhy (Agni), dającego bydło i bogactwo, ~~pieśni~~ strofy na cześć Indry, strofy dydaktyczne, zagadki i t. d. Dużo tu rzeczy niejasnych, nieprzyzwoitych żartów, głupstw po prostu, które z rytuałem nie mają nic wspólnego. Śmiesznem jest, że tę część AV. traktowano później ua serjo, choć uważano za konieczne objaśniać i tłumaczyć to, co się zdawało nieostości-

[x] znaczenie tego wyrazu jest nieznane.

wem. Tymczasem są to rzeczy świeckie, które w dobie przedhistorycznej luźny tylko miały związek z ofiarą, a później w skutek zbytniej formalistyki zostały uznane za święte i z ceremonjami religijnemi zrównane. Zabawy ludowe były połączone z uroczystościami religijnemi, ale przez to jeszcze do nich nie należały. Zapłata za ofiarę, dakshiṇā, była stroną świecką ofiary; już w RV. w przesadnych nad wyraz dānastuti dopatrywać się trzeba nie tylko celu zachęcania możnych do hojnych datków, ale też odbija się w nich radość z otrzymanej zapłaty. Zapłata ta dawała powód do hulanek i pijaństwa, a co za tem idzie do nieprzyzwoitych rozmów, dowcipów i żartów, a z czasem i ta trywialna strona uroczystości doczekała się sankcji religijnej. Przytaczam tu parę sentencyj dydaktycznych i zagadek: przy sposobności klasyfikacji ludzi na porządnych i nieporządnych czytamy takie zdanie: „Jezioro bez pławiska, bogaty skąpiec i ×brzydka ×niepociągająca dziewczyna są do siebie podobni, a podobni są też jezioro z dobrem pławiskiem, hojny

192.

bogaca i pociągająca, piękna dziewczyna." – „W ciemno, co leży wyciągnięte, ukryte to, co stoi" („noga w trzewiku"). – „Trzask, przyszedł; co to? Pies. Sza, odszedł; co to? liść spadający." „Paf! coś stąpa, co to? Kopyto wołu." – „Gdy się ciągnie do siebie dwa uszka, wyciąga się je w środku." Odp. „Wiązanie węzła w sznurze." – „Oto jest, ~~pół-~~ ~~no~~ wschód, zachód, północ i południe; skoro tylko się go dotkniesz, znika." Odpowiedź: „Kropla wody."

Sitzer 131

AV.

AV.

Dodatki do rozdziału o AV. 177–192.

Wstęp. Literatura AV. Bloomfield, The Atharvaveda, Strassb. 1899.

Alfred Ludwig, Rigveda (Praga 1878). 1*
w tomie III dużo hymnów AV. w przekł. niemieckim.

Julius Grill, Hundert Lieder des Atharva-Veda, 2. wyd. Stuttgart 1888 (przekład metryczny).

A. Weber przełożył na niem. Księgi 1–5, Ks. 14 w tomach 4., 13., 17., 18. i 5. „Indische Studien," a Ks. 18 w „Sitzungsberichte der Berliner Akad. der Wiss. 1895 i 1896.

Th. Aufrecht przełożył Ks. 15 w Ind. Stud. t. 1.

C. A. Florenz przełożył na niem. pierwsze 50 hymnów 6. Księgi (Getynga 1887).

Victor Henry przełożył na franc. Ks. 7–13 (Paryż 1891–96).

Kompletny przekł. ang. R. T. H. Griffith'a Benares 1895–6.

Wybór hymnów AV. w przekł. ang. M. Bloomfielda w Sacred Books of the East tom 42.

Tenże uczony wydał monografię o AV. p. t. „The Atharvaveda" Strasburg 1899.

Whitney†: Atharva-Veda Saṁhitā. Translated with a critical and exegetical commentary by W. D. Wh. Revised and brought nearer to completion and edited by Ch. R. Lanman. Cambridge, Mass. 1905. 2 t.

2*

§ 1. Choroby uważano za złe duchy, demony, które z zewnątrz dręczą pacjenta lub od których jest on opętany. Stąd zaklęcia chorób zwracają się do pojedynczych demonów, powodujących* choroby, lub też do całych kategoryj demonów chorobotwórczych. Albo też zaklęcia te zawierają pochwałę leczniczego ziela, modły do wody jako lekarstwa lub do ognia odpędzającego demonów. Symptomata choroby nieraz bardzo szczegółowo są opisane, stąd formułki te dla historji medycyny są bardzo ciekawe. Wspominana już febra (Takman), zwana „Królem chorób", często w tych formułkach występuje, np. AV. 5,22. Z hymnu tego przytaczam niektóre strofy: 2. *Ty, co wszystkich czynisz żółtymi, ~~piekąc~~ rozpalając i paląc jak ogień, teraz, o Takmanie, (obyś stał się bezsilnym), teraz odejdź precz ku dołowi. 3. Jego, który jest plamisty, nakrapiany, niby czerwony proszek, jego, o wszechpotężne [ziele], spędź na dół... 5. Mieszkaniem jego — to Mudżavantowie, mieszkaniem — Mahâvrishowie; od samego urodzenia [o Takmanie] mieszkasz wśród Balhików. ...7. O Takmanie, odejdź ~~precz~~ do Mudżavantów albo do Balhików, odejdź precz ~~daleko~~ dalej, wyszukaj [illegible] kobietę wśród Śudrów i ją, o Takmanie, trochę potrząś... 10. Gdy naprzemian zimny i gorący, wraz z kaszlem trzęsiesz, straszne są wtedy, o Takmanie, twe pociski! niemi nas

* poszczególne

znikaj... 12. O Takmanie, wraz ze swym bratem – suchotami, wraz z siostrą – kaszlem i synowcem – wysypką odejdź precz do onych obcych ludzi. 13. Powracającego trzeciego dnia, ustępującego trzeciego dnia, więżącego na zawsze, jesiennego Takmana, zimnego, gorącego, letniego i należącego do pory deszczowej zniszcz. 14. Takmana jak sługę, jak skarb oddajemy Gandhārīom, Mūjavantom, Angom, Magadhom."

Niektóre z tych zaklęć są wcale poetyczne, jak np. hymn przeciw krwawieniu AV. 1,17:
„1. One dziewice, które biegną, żyły czerwono odziane, niech się zatrzymają, blasku pozbawione, jak siostry bez braci. 2. Stań, ty dolna, stań, ty górna, i ty, środkowa, stań! gdy stanie najmniejsza, niech stanie i wielka żyła. 3. Ze stu naczyń, z tysiąca żył stanęły te tu środkowe, a wraz z nimi spoczęły i końce. 4. Otoczyła was wokoło wielka piaszczysta ława: stańcież i zatrzymajcie się!"

Inne znów zaklęcia są monotonne z powodu powtarzających się wciąż tych samych wyrażeń (a te powtarzania stanowią właśnie ich poetyczność), a przytem często są niejasne i zagadkowe, np. AV. 6,25: (przeciw wrzodom): „1. Niech znikną stąd wszystkie 55, które się gromadzą na karku, jak pęcherze trądu. 2. Niech znikną stąd wszystkie 77, które się gromadzą na szyi, jak pęcherze trądu. 3. Niech

4*

znikną stąd wszystkie 99, które się gromadzą na plecach, jak pęcherze trądu." Winternitz zwraca na to uwagę, że i w niemieckich zaklęciach jest mowa o 77 lub 99 chorobach.

Niektóre choroby, a nawet wiele z nich, przypisywano robakom, które uważano za demonów męskich lub żeńskich. Mowa tu o ich barwach, kształtach, o ich królu i t.d. podobnie jak i w takiem np. zaklęciu bolu zębów, które za Winternitzem przytaczam: „Birnbaum, ich klage dir, Drei Würmer stechen mir, Der eine ist grau, Der andre ist blau, Der dritte ist rot, – Ich wollt' wünschen, sie wären alle drei tot." (Wiara, że ból zębów powodują robaki, bardzo jest rozpowszechniona w Indjach, i we Francji, i w Anglji, na Madagaskarze i u Indjan Cziroki). A oto parę przykładów z AV. 2, 31: „4. Robaka we wnętrznościach, robaka w głowie i robaka w żebrach – robaki te miażdżymy tem zaklęciem. 5. Robaki w górach, w lasach, w roślinach, w bydle, w wodach i t.d., co w nasze ciała weszły, cały ten ród robaczy zmiażdżam." Albo AV. 5, 23: „2. O Indro, panie skarbów, zabij robaki tego chłopca! Zabite są wszystkie wrogie potęgi mem potężnem zaklęciem. 3. Który robak chodzi się wokoło oczu, który łazi wokoło jego nosa, który włazi

między zęby, tego miażdżymy. 4. Dwa jednobarwne i dwa różnobarwne, dwa czarne, dwa czerwone, brunatny i brunatnouchy, sęp i kukułka, te są zabite. 5. Robaki o białym grzbiecie, czarne o białych ramionach i pstre, te wszystkie miażdżymy. 6. Na wschodzie wschodzi słońce, widziane przez wszystkich, zabijające niewidziane, ~~zabijające~~ i widziane i niewidziane, miażdżące ~~mordujące~~ wszystkie robaki ... 9. Trzygłowego, trzygarbego, pstrokatego, białego robaka, miażdżę jego żebra, ~~odrzynam na~~ zgniatam to, co jest jego głową. 10. Jak Atri zabijam was, o robaki, jak Kanva, jak Jamadagni; zaklęciem Agastyi zgniatam robaki. 11. Zabity jest król robaków, zabity ich naczelnik, ~~namiestnik~~; zabity robak, zabita jego matka, zabity jego brat, zabita jego siostra. 12. Zabici są jego ludzie, zabici jego sąsiedzi, a także i najmniejsze robaczki, wszystkie zabite. 13. Wszystkim męskim i wszystkim żeńskim robakom zmiażdżam głowę kamieniem, spalam pyszczek ogniem."

Przeciw całym kategorjom powodujących choroby demonów, zwanych <u>piśâca</u> (djablik) albo <u>râkshasa</u> (djabeł) zwraca się cały szereg hymnów, np. AV. 4,36: „6. Jestem ciemięzcą dla Piśâców, jak tygrys dla właścicieli bydła. Jak psy, gdy ujrzą lwa, tak i one nie znajdują schronienia. 7. Nie miałbym się zadawać z Piśâcami, ze złodzie-

jami i rozbójnikami? Ze wsi, do której ja wchodzę, znikają Piśâcowie. 8. Ze wsi, do której wstępuje moja przemożna siła, znikają Piśâcowie, nie mają już złych zamysłów."

Prócz demonów powodujących choroby byli jeszcze w mniemaniu Indów Gandharvowie i Apsarasy (nimfy), ich małżonki, rodzaj geniuszów i boginek rzecznych i leśnych, którzy w nocy nawiedzali ludzi, by im szkodzić. Aby ich odpędzić, używano zaklęć, w których nazywano ich po imieniu, bo wierzono, że duchy te przez to traciły swą moc nad ludźmi; wzywano je, by odeszły precz do miejsc, które zamieszkują, i posługiwano się przytem mającą je wykurzyć aromatyczną rośliną ajaśringi (A. róg koźli) = Odina pinnata. AV. 4,37: „1. Przez ciebie z dawien dawna Atharvanowie zabijali demonów, o ziele! przez ciebie zabijał Kaśyapa, przez ciebie Kanva, Agastya. 2. Przez ciebie wyganiamy Apsarasy, Gandharvów. O Ajaśringi, odpędź (aja) demona, wszystkich wygnaj swym zapachem. 3. Apsarasy Guggulû, Pîlâ, Naladî, Aukshagandhi, Pramandanî niech odejdą do rzeki, do brodu wód. Idźcież precz, o Apsarasy, zostałyście poznane. 4. Gdzie znajdują się drzewa figowe, bananowe, wielkie drzewa z wysokiemi wierzchołkami, tam odejdźcie, o Apsarasy; zostałyście poznane. 5. Gdzie znajdują się wasze huśtawki

zielone i białe, gdzie cymbały i lutnie łagodnie rozbrzmiewają, tam odejdźcie, o Apsarasy; zostaliście poznane. ... 8. Straszne są pociski Indry, sto żelaznych włóczni; niemi niech odpędzi Gandharwów, pożerających ofiarę, żywiących się rośliną avakā. 9. Straszne są pociski Indry, sto złotych włóczni; niemi niech odpędzi Gandharwów, pożerających ofiarę, żywiących się rośliną avakā.... 11. Jeden jest niby pies, drugi niby małpa. Jak młodzian długowłosy, miłego wejrzenia, przyczepia się Gandharva do kobiet. Tego stąd odpędzamy potężnem zaklęciem. 12. Małżonkami waszemi są przecież Apsarasy; wy Gandharwowie jesteście ich mężami; idźcie precz, nieśmiertelni, nie czepiajcie się śmiertelnych." Bardzo ciekawem jest zestawienie tego hymnu z zaklęciami niemieckiemi, gdzie znajdujemy mnóstwo podobnych szczegółów: i tu genjusze i boginki występują pod różnemi postaciami, te ostatnie huśtają się na drzewach, wzywa się ich, by odeszły do swych mieszkań, t.j. do rzek i drzew, odgania się ich aromatycznemi ziołami. Z tego widać, jak to już zauważył Adalbert Kuhn (Zeitschrift für vergleichende Sprachwissenschaft 1864), a za nim Winternitz, że nietylko pewne przejawy wiary w czary, ale nawet pewne formy pieśni czarodziejskich sięgają epoki indoeuropejskiej i są niejako zabytkami przedhistorycznej indoeuropejskiej poezji.

8*

Na zakończenie przytaczam tu w przekładzie z oryginału zaklęcie przeciw obłąkaniu

Hill. Ved. Chr. AV. 6, 111, 1. Uwolnij mi, o Agni, tego człowieka, który tu związany, mocno opętany, plecie [głośno krzyczy]; wówczas da ci on udział w ofierze, gdy będzie wyleczony z obłąkania. 2. Niech ci Agni (ześle) uspokojenie, jeśli twój umysł podniecony. Ja, świadomy, przyrządzam lekarstwo, abyś był wyleczony z obłąkania. 3. Czyś obłąkany wskutek przekleństwa bogów czyś obłąkany ~~przez~~ za sprawą demona, ja, świadomy, przyrządzam lekarstwo, abyś był wyleczony z obłąkania. 4. Niech ciebie wrócą

tvā Acc. Apsarasy, niech (cię) wróci Indra, niech wróci Bhaga, niech cię wrócą wszyscy bogowie, abyś był wyleczony z obłąkania."

§. 2. Modlitwy takie odmawiano zwłaszcza przy uroczystościach rodzinnych, jak postrzyżyny przyjęciu chłopca na ucznia i t. d. Księga 17 AV. składa się z jednego tylko hymnu o 30 strofach, należącego do tej właśnie kategorji. Jak przy leczeniu chorób modlitwy zwracają się do ziół leczniczych, tak tu niektóre z nich skierowane są do wspomnianych już amuletów, by wyprosić zdrowie i długie życie.

§. 3. AV. 5, 14: „1. Orzeł cię wyszukał, dzik wygrzebał cię swym ryjem; skrzywdź, o ziele, krzywdzącego, obal czarodzieja. 2. Obal czarowników, obal czarodzieja; ktokolwiek chce nam szkodzić, tego obal, o ziele! 3. Jak kawał skóry antylopy odetnijcie czary, o bogowie, i jak naszyjnik zawieście je na czarodzieju. 4. Moc czarodziejska, ujęwszy ją za rękę, odprowadź z powrotem do czarodzieja i postaw ją przed jego obliczem, aby czarodzieja zabiła. 5. Czary niech spadną na czarodzieja, przekleństwo na przeklinającego; jak lekko toczący się wóz, niech się potoczą czary z powrotem do czarodzieja. 6. Czy kobieta, czy też mężczyzna zrobił czary ku szkodzeniu, do niego je odprowadzamy jak konia za uzdę. 7. Czy was [czary] zrobił bóg, czy też człowiek, odprowadzamy was, będące takiemi, z powrotem, mając za sprzymierzeńca Indrę. 8. O Agni, pogromco walczących, pogrom walczących! .... 10. O czary, idź jak syn do ojca; kąsaj, jak żmija, na którą się nastąpi. Odejdź z powrotem do czarodzieja, podeptawszy jakoby swe więzy [t. j. jak uwolniony więzień wraca do domu]. 11. Jak ~~gazela~~ antylopa, jak samica słonia, podskokiem jak łania, niech siła czarodziejska wskoczy na swego sprawcę. 12. Prościej niż strzała, o niebo i ziemio, niech odleci ku niemu; niech moc czarodziejska pochwyci znów czarodzieja, jak gazelę. 13. Niech idzie jak ogień w górę, jak woda w dół;

5, 14. – 6, 37. – 4, 16.

10*

jak lekko toczący się wóz, niech się moc czaro-
dziejstwa potoczy z powrotem do czarodzieja.

AV. 6, 37: 1. Przybyło tu tysiącokie przekleństwo, zaprzągłszy swój wóz, szukając tego, co nas przeklina, jako wilk do domu owczarza. 2. Omiń nas, o przekleństwo, jako ogień płonący omija staw; powal tu tego, co nas przeklina, jak piorun z nieba wali drzewo. 3. Ktokolwiek nas przeklina, gdy my go nie przeklinamy, i ktokolwiek nas przeklina, gdy my go przeklinamy, tego, jak kość psu, rzucam śmierci (na pastwę).

AV. 4, 16: "Wielki władca stworzeń patrzy (widzi) jakby z bliska; kto mniema, że chodzi w ukryciu — wszystko to wiedzą bogowie. 2. Kto stoi, chodzi i kto się kuli, kto się ukrywa, kto jawnie śpieszy, co dwaj, przysiadłszy się do siebie, mówią z sobą, to wie jako trzeci król Varuna. 3. I ta ziemia jest (własnością) króla Varuny, i ono niebo wielkie o rozległych krańcach, i oba morza [t. j. ocean i powietrze] x są brzuchami Varuny, i w tej małej wodzie jest on ukryty. 4. I ktoby poszedł aż ~~na tamtą stronę~~ poza niebo, ten nie uwolniłby się od króla Varuny; z nieba zstępują tu jego szpiedzy, tysiącem oczów spoglądają na ziemię. 5. Wszystko to ogląda król Varuna, co jest między niebem i ziemią i co jest poza niemi; policzone są przez

mrugnięcia oczów ludzkich, jak gracz kośćmi,
tak ~~on~~ temi oczami rozporządza. 6. Wszystkie twe błyszczące,
o Varuno, siedmkroć siedm, trojako rozwarte,
niech wszystkie zwiążą mówiącego nieprawdę,
a niech przepuszczą tego, co jest prawdomównym.
7. Stoma więzami ~~o~~motaj go, o Varuno, niech
się od ciebie nie uwolni kłamca, o oglądaczu
ludzi! Łotr niech siedzi ze zwisającym brzuchem
[od wodnej puchliny, kary za grzechy, zesłanej przez
Varunę], jak beczka bez obręczy wokoło popękana." — To, co następuje, jest zaklęciem skierowanem przeciw kłamcom i oszczercom. Zdaniem Rotha i Winternitza przytoczone tu
strofy, które tak wymownie wyrażają wszechwiedzę boską, jak żaden inny hymn w całej
literaturze wedyjskiej, są prawdopodobnie
fragmentem dawnego hymnu ~~zastosowanym~~ przystosowanym
do formułki czarodziejskiej. Bloomfield natomiast sądzi, że cały hymn od początku do
końca utworzonym został do celów czarodziejskich.
Końcowe strofy brzmią: „8. Varuna który jest ~~po~~ podłużny, który ~~po~~ poprzeczny,
~~gość, na szerokość~~ który Varuna z tego samego kraju,
który z innego kraju, Varuna który boski, który ludzki —
[wiersz ten* bardzo niejasny, jak wiele innych
w AV. i jak wogóle w formułkach czarodziejskich, ~~urywa się w środku zdania~~]. 9. Temi
wszystkiemi więzami wiążę ciebie N. N., potomka
~~z rodu~~ N. N., synu takiej a takiej matki, i

12*

wszystkie te więzy kolejno tobie przeznaczam."

§. 4. Wszystkie te zaklęcia połączone z czarami mają związek z pożyciem małżeńskiem albo z miłością. Są tu dwie różne kategorje; ta, która odnosi się do małżeństwa, ma charakter łagodny i nieszkodliwy, a zaklęcia do niej należące mają na celu osiągnięcie narzeczonego lub narzeczonej, błogosławieństwo dla narzeczonych lub młodych małżonków, dla dzieci mających się urodzić lub nowonarodzonych i t. d. Do tej kategorji należy cała 14. Księga AV. obejmująca pieśni weselne zawarte w dwu długich hymnach. Liczniejsze są zaklęcia należące do drugiej kategorji, których celem nie jest miłość małżeńska, lub takie, w których ~~ta miłość~~ mowa o złamaniu wierności małżeńskiej, o zmuszeniu kogoś do miłości wbrew jego woli, o zniweczeniu szczęścia małżeńskiego, o usunięciu rywalki i t. d. Niektóre z tych pieśni są wprost dzikie i pełne nienawiści, jak dzikiemi były połączone z niemi praktyki czarodziejskie. Gdy np. mężczyzna chciał pozyskać miłość jakiej kobiety, to lepił sobie z gliny mającą ją przedstawiać figurę i strzałą, będącą ~~przebijał jej serce, a była~~ symbolem strzał boga Kāmy, przeszywał jej serce. Łuk miał cięciwę konopianą, a ostrze strzały było z ciernia, opierzenie z piór sowy,

drzewce z czarnego drzewa.

AV. 1,34.: „1. Roślina ta z miodu urodzona; (z) miodem cię wykopujemy; z miodu powstała, (więc) uczyń nas obfitujących w miód. 2. Miód na końcu mego języka, na ~~pozostałej (górnej części)~~ osadzie języka miód: obyś była w mojej wyłącznie mocy, obyś poddała się memu zamiarowi. 3. Miodowe moje wejście, miodowe moje wyjście, głosem mówię rzeczy miodowe: obym miał wygląd miodowy. 4. Od miodu jestem bardziej miodowy, od drzewa madughā [rodzaj słodkiego drzewa] bardziej miodowy, obyś ty mnie zaprawdę pokochała, niby gałąź miodową. 5. Z otulającą trzciną cukrową obszedłem cię wokoło, abyśmy się nie znienawidzili, obyś mnie pokochała, abyś nie odeszła ode mnie."

AV. 4,5.: „Kochanek skrada się do kochanki i chce uśpić wszystkich domowników. Podobną „kołysankę" mamy i w RV. „1. Byk tysiącrogi wyłonił się z oceanu [t.j. gwiaździsta noc], tym bykiem przemożnym usypiamy ludzi. 2. Wiatr nie wieje nad ziemią, nikt nic nie widzi. Uśpij wszystkie kobiety i psy, idąc w towarzystwie Indry. 3. Kobiety leżące na ławce, leżące na łożu leżące w lektyce, kobiety ... wszystkie usypiamy. 4. Schwyciłem [t.j. unieruchomiłem] co się porusza, schwyciłem oko i oddech, schwyciłem wszystkie członki w głębokościach nocy. 5. Ktokolwiek siedzi, kto się przechadza, i kto stojąc wypatruje, tych oczy ~~ślepi~~ zamykamy jako i to

mieszkania. 6. Niech zaśnie matka, niech zaśnie ojciec, niech zaśnie pies, niech zaśnie gospodarz domu, niech zasną jej krewni, niech zasną wszyscy wokoło. 7. O śnie, zmuszający do snu, uśpij wszystkich; uśpij innych aż do wschodu słońca, a ~~mnie daj czuwać do świtu~~ ja niech czuwam do świtu bez szwanku i niewyczerpany jak Indra."

AV. 3, 25.1. Niech cię udręczy dręczyciel [Kâma], obyś nie mogła wyleżeć (wytrzymać) na własnem łożu! Straszną strzałą Kâmy, tą przeszywam ci serce. 2. Niech ci Kâma przeszyje serce, dobrze wycelowawszy strzałę, opierzoną tęsknotą, zaostrzoną miłością, o drzewcu z pożądania. 3. Dobrze wycelowaną strzałą Kâmy, która wysusza śledzionę, której pióra lecą naprzód, która pali, tą przeszywam ci serce. 4. Gorącym żarem przeniknięta, z suchemi (spalonemi) ustami przyczołgaj się do mnie; słodka, bez gniewu, oddana, słodko przemawiająca, wierna. 5. Biczem przypędzam cię precz od matki i też od ojca, abyś była w mojej mocy, abyś uległa memu zamiarowi. 7. O Mitro i Varuno, wyrzućcie jej z serca jej własne myśli, a uczyniwszy ją bezsilną (niesamowolną), oddajcie ją w moją moc (uczyńcie ją mnie uległą, podwładną).

AV. 6, 131 i 132 – to dwa krótkie hymny, przez które kobieta chce pozyskać serce kochan-

kaj, a każda niemal strofa kończy się słowami: „o bogowie, ~~wy~~ ślijcie ~~[illegible]~~ miłość, niech ów człowiek zapłonie miłością ku mnie." 130, 4: „O ~~[illegible]~~ Marutowie, uczyńcie go szalejącym (z miłości), o powietrze, uczyń go szalejącym (z miłości), o Agni, uczyń go szalejącym z miłości; niech on zapłonie miłością ku mnie!" 131, 3: „Chociażbyś nawet odbiegł na trzy mile, na pięć mil, na dzień drogi na koniu, to jednak powrócisz i będziesz ojcem mych dzieci."

AV. 1, 14. (przeciw rywalce, by została starą panną): „1. Jej szczęście i jej blask ~~wziąłam~~ zabrałam sobie ~~dla siebie~~ jak wieniec z drzewa. Jak góra o silnej podstawie, niech długo pozostanie wśród ojców (zmarłych). 2. Dziewczyna ta, o Królu, tobie niech będzie rzuconą jako narzeczona, o Yamo, niech będzie przywiązana do domu matki, brata i ojca. 3. Twoją jest gospodynią, o ~~Yamo~~ Królu, tobie ją powierzamy, długo niech pozostanie wśród ojców, aż jej włosy wypadną z głowy. 4. Zaklęciem Asity, Kaśyapy i Gayi zamykam twe szczęście, jako siostry* to, co jest w skrzyni (klejnoty)."

* (zamykają)

§. 5. AV. 3, 30 (c.d.): „3. Stawszy się zgodnymi i podlegającymi jednemu prawu, rozmawiajcie uprzejmie. 4. Przez które zaklęcie bogowie się nie rozchodzą i nie nienawidzą się wzajemnie, to

16*

czynimy w waszym domu ~~jak zgod~~ na zgodę dla ludzi. 5. Ulegli, rozumni, nie poróżniajcie się, postępując usilnie i jednomyślnie; przyjdźcie tu, mówiąc mile jeden do drugiego; czynię was jednomyślnymi, & zgodnymi. 6. Wspólnem (niech będzie) wasze picie, wspólnym wasz udział w jedzeniu, do jednego zaprzęgu was sprzęgam. Zgodnie czcijcie (boga) Agni, jakto szprychy wokoło piasty. 7. Czynię was jednomyślnymi, zgodnymi, ×jednemu rozkazowi ulegającymi (tem) zgodę sprowadzającem zaklęciem. Jak bogowie strzeżcie nieśmiertelności, z wieczora i z rana życzliwość niech będzie waszym udziałem."

×wszystkich

AV. 7, 12: „1. Niech mnie wspomagają i zgromadzenie (sabhâ, rada gminna) i zebranie (samiti, rada okręgowa), dwie zgodne córki (boga) Prajâpati. Niech ten, z którym się zejdę, zechce mi pomódz; obym ja, o ojcowie, pięknie przemawiał wśród zebranych. 2. Znamy twoje imię, o Zgromadzenie, jesteś bowiem zaprawdę biesiadą [t.j. żartobliwą rozmową]. Ktokolwiek zasiadać będzie na zgromadzeniu, wszyscy niech przemawiają tak jak ja. 3. Blask i rozsądek tych wspólnie zasiadających ja sobie zabrałem; z całego tego zgromadzenia mnie, o Indro, daj powodzenie. 4. Jeśli wasza myśl odbiegła, jeśli zwrócona jest tu albo tam, tę od was tu zwracamy; we mnie myśl wasza niech znajdzie upodobanie."

AV. 2,27. Zaklęcie w celu pokonania przeciwnika w dyspucie; przy odmawianiu tego hymnu należy przyjść na zgromadzenie ze strony północno-wschodniej i żuć korzeń rośliny, trzymać ją w ustach w czasie przemawiania, a prócz tego nosić na sobie amulet z tejże i wieniec z siedmiu jej liści: „1. Oby mój przeciwnik w żaden sposób nie odniósł zwycięstwa w dyspucie. Tyś jest przemożna, zwycięska! Zniszcz dysputę przeciwnika, uczyń ich bezsilnymi, o roślino. 2. Orzeł cię wyszukał, dzik wygrzebał cię swym ryjem. Zniszcz etc. 3. Indra włożył cię na ramię, aby (położyć) poniżyć Asurów. Zniszcz etc. 4. Indra spożył (roślinę) pâṭâ, aby położyć Asurów. Zniszcz etc. 5. (Rośliną) tą przemogę wrogów, jako Indra wilki. Zniszcz etc. [?] i t.d.

§. 6. AV. 3,3: „1. Zagrzmiał [Indra], oby tu był ~~[illegible]~~ stróżem swoich! O Agni, rozdziel obszerne światy [niebo i ziemię]. Niech cię zaprzęgną wszystko posiadający Marutowie! [niech się z tobą, o Agni, połączą]; ze czcią przyprowadź tu onego (króla), który złożył ofiarę. 2. Natchnionego Indrę, choć daleko będącego, niech tu przygnają czerwone [rumaki] ku przyjaźni, gdy bogowie zdobędą się wraz z (ceremonją) sautrâmanî [na (miary wierszowe) gâyatrî, brihatî,

18*

na pieśń ku jego czci. [Strofa ta jak i poprzednia bardzo niejasna, tekst zapewne zepsuty]. 3. Ku wodom niech ciebie przywoła król Varuna, ku górom niech cię przywoła Soma, Indra niech cię przywoła ku tym poddanym; sępem się stawszy, przyleć do tych poddanych. 4. Sęp niech przywiedzie z obczyzny mającego być przywołanym, przebywającego jako wygnaniec w obcym kraju. Niech ci Aśvinowie drogę uczynią przystępną, (a) wy, jego krewni, zgromadźcie się wokoło niego. 5. Niech cię przywołają przeciwnicy, wybrali cię przyjaciele. Indra i Agni, wszyscy bogowie utrzymali ci spokój wśród ludu! 6. Ktoby z rodaków zaprzeczył twemu wezwaniu lub kto z obcych, tego, o Indro, precz odpędź, a (króla) tego tu przywróć."

AV. 5,20: „1. Głośno rozbrzmiewa bęben z drzewa, skórą powleczony, podobny do wojownika, ostrząc głos, podbijając naszych przeciwników. Zagrzmij głośno przeciw nim, jako lew zwycięski. 2. Jak lew zagrzmiał drewniany, (skórą) powleczony bęben, jak byk ryczący do... krowy. Bykiem jesteś, a wrogowie twoi – to eunuchy; siła twa – to siła Indry, pokonywająca wrogów. 3. ... 5. Gdy żona nieprzyjaciela usłyszy daleko rozbrzmiewający odgłos bębna, niech, szukając ratunku, hałasem tym przebudzona, biegnie do syna, chwytając go za rękę, szczękiem ~~śmiercionoś~~

zabójczego
~~czego~~ orgia stworzona....

AV. 5,21: „1. Poróżnienie serc, poróżnienie umysłów szerz, o bębnie, odgłosem swym wśród wrogów. Wzajemną nienawiść, zamieszanie, strach kładziemy we wrogów. Zniszcz ich, o bębnie.... 4. Jako dzikie zwierzęta leśne wszystkie drżą przed człowiekiem, tak ty, o bębnie, zagrzmij i przeraź naszych wrogów, pomieszaj ich zamysły. 5. Jako kozy i owce uciekają z wielkiego strachu przed wilkiem, tak ty, o bębnie etc. 6. Jako ptaki wszystkie drżą przed sępem dzień w dzień, jako [zwierzęta drżą] przed rykiem lwa, tak ty, o bębnie i t.d....

AV. 4,22: „1. Wywyższ mi, o Indro, tego wojownika, uczyń go ty jedynym bykiem wśród ludu, męskości pozbaw wszystkich jego wrogów, poddaj mu ich w walkach o pierwszeństwo. 2. Udziel mu wsi, koni, krów, a wyklucz tego, który jest jego wrogiem. On niech jako król będzie na czele ~~[illegible]~~ władz. O Indro, jemu poddaj każdego nieprzyjaciela. 3. On niech będzie panem skarbów, on jako król niech będzie panem ludu, na niego, o Indro, włóż wielki blask, (a) wroga jego pozbaw blasku. 4. Jemu, o Niebo i Ziemio, wydójcie wielkie dobro, jako krowy dające ciepłe mleko; oby ten król stał się miłym Indrze, miłym krowom, roślinom, bydłu. 5. Sprzęgam z tobą zwycięskiego Indrę, przez którego (ludzie) zwyciężają, a nie zostają zwyciężani. On niech się uczyni jedynym bykiem wśród ludzi i

20*

najwyższym z pomiędzy królów ludzkich (ziemskich). 6. Ty jesteś górą, pokonani są twoi współzawodnicy i którzykolwiek, o królu, są twymi przeciwnikami; jako jedyny byk, mający Indrę za przyjaciela, odniósłszy zwycięstwo, przynieś tu mienie wrogów. 7. ~~Jako~~ Do lwa podobny, pożrej wszystkie ludy, podobny do tygrysa, odpędź precz nieprzyjaciół. Jako jedyny byk, mający Indrę za przyjaciela, odniósłszy zwycięstwo, zagarnij mienie wrogów."

Hill., Zimmer str. 201.

§. 7. AV. 5, 19.: „1. Nad miarę wzrośli Sriñjayowie i Vaitahavyowie, o mało co nie dotknęli nieba; skrzywdziwszy (świętego) Bhrigu, zginęli. 2. Ludzie, którzy wydali (zakłuli) bramina Brihatsâmana, potomka Angirasá, tych ~~potomstwo~~ Konia pożarł ~~koziol~~ baran, a potomków (pożarła) owca [a więc słabe stworzenia, co właśnie jest cudem]. 3. Którzy ~~na~~ bramina ~~z~~ opluwali lub obrzucili wydzielinami z nosa, ci siedzą wśród potoku krwi, jedząc włosy. 4. Krowa bramina, gdy się ją gotuje, niweczy blask królestwa, gdzie tylko dosięgnie; nie rodzi się (tam) bohater płci męskiej. 5. Straszną zbrodnią jest jej wyrzynanie, twardem w jedzeniu jest jej mięso; gdy pije się jej mleko, to jest to zaprawdę grzechem przeciw ojcom [zmarłym przodkom]. 6. Gdy król, ufny w swą potęgę, chce pożreć [t. j. ograbić] bramina, to królestwo jego zostanie

spłókaniem, w którem bramin będzie zgwałcony. 7. (Zabita krowa), stawszy się ośmionogą, czworooką, czworouchą, czworoszczęką, o dwu pyskach, o dwu językach, ~~strąca~~ obala [niweczy] Królestwo. 8. Jak woda zalewa uszkodzony okręt, tak (nieszczęście) zalewa Królestwo; gdzie krzywdzą bramina, to Królestwo niweczy klęska. 9. Tego drzewa odpychają, mówiąc: „nie wchodź w nasz cień," kto ~~zamierza~~ pożąda tego, ~~się na to~~, co jest mieniem bramina, o Nârado! 10. Król Varuṇa nazwał to trucizną przez bogów sporządzoną. Nikt jeszcze, zjadłszy krowę bramina, nie został się w swem państwie. 11. Tych dziewięć razy dziewięćdziesięciu, których ziemia z siebie strząsnęła, skrzywdziwszy potomstwo braminów, zginęło bez ratunku. 12. Pęta, któremi związują nieboszczyka, by powstrzymać jego kroki, te,[x] o krzywdzicielu bramina, nazwali bogowie twojem łożem. 13. Łzy wyrzekającego, które się potoczyły, gdy został skrzywdzonym, te, zaprawdę, o krzywdzicielu bramina, wyznaczyli bogowie jako twoją cząstkę wody. 14. To, czem myją nieboszczyka, czem skrapiają jego brodę, to, zaprawdę, o krzywdzicielu braminów, wyznaczyli bogowie jako twoją cząstkę wody. 15. Deszcz Mitry-Varuny nie pada na krzywdziciela bramina, nie sprzyja mu zgromadzenie, nie pozyskuje on [nie czyni on uległym] dla siebie przyjaciela.

[x] zaprawdę,

Podobnej treści są też dwa poprzedzające

22*

hymny AV. 5, 17 i 18. Mowa tu w pierwszym o porwaniu żony bramina, co sprowadza na kraj wielkie klęski. Porwana żona jako meteor spada na wieś, gdzie zbrodnia została spełnioną, mści się, zsyłając takie nieszczęścia, jak brak potomstwa, mór bydła, mordercze walki między ludźmi. „Gdyby kobieta miała przedtem dziesięciu mężów niebraminów i gdyby bramin schwycił jej rękę, to on jeden jest jej mężem." Kto braminowi zwróci porwaną żonę i zgładzi swą winę względem bogów, temu dobrze się powodzi; źle natomiast wiedzie się królowi, w którego państwie żona bramina została zatrzymaną: nie ma on ani dobrego bydła, ani służby, ani stawów lotusowych, ani krowy mlecznej, ani silnego wołu. W drugim hymnie znów jest mowa o przywłaszczeniu sobie krowy bramina; czytamy tu m. i.: „Bramin jest nietykalnym jak miła postać (boga) Agni, albowiem Soma jest jego krewnym, Indra obrońcą przeciw krzywdzie." „Język jego — to cięciwa, głos — to szyjka u strzały, zęby — to ostrza żarem (pokutą?) pomazane. ~~Temi~~ Z takiego to łuku, którym kierują bogowie i który trafia w serce, przeszywa bramin bluźnierców.

Hill., Zimmer 150

§. 8. AV. 3, 12: „1. Tu właśnie stawiam mocny dom; obyś stał bezpiecznie, kapiący od tłuszczu. Do ciebie, o domu, niech wstąpimy ze wszystkimi mężami, z dzielnymi mężami, ze zdrowymi mężami.

2. Tu właśnie stój mocno, o domu, obfitując w konie, w krowy, w miłe rozmowy, w pokrzepienie, w masło, w mleko; wznieś się ku wielkiemu szczęściu. 3. Obszernym jesteś, o domu, z wysokim dachem, z czystym ziarnem; do ciebie niech przybieży cielę, do ciebie chłopczyk, do ciebie krowy, przybywające wieczorem. 4. Dom ten niech zbudują Savitṛ, Vāyu, Indra, rozumny Bṛhaspati; niech go pokropią od masła kapiący Marutowie, król Bhaga niech pogłębi naszą orkę. 5. O pani budowy, strzegąca, miła, jako bogini zostałaś przez bogów postanowioną od początku; w trawę przyodziana, bądź ty łaskawą i daj nam bogactwo i bohaterów. 6. Jak się należy, o trzcino (belko), wstąp na słup silna, górująca odpędź nieprzyjaciół; niech twoi mieszkańcy, o domu, nie ponoszą szkody, obyśmy wraz ze wszystkimi mężami żyli sto jesieni." 7. Do niej przyszli młodziuchny chłopiec, do niej cielę wraz z (innemi) zwierzętami domowemi, do niej ~~garnek~~ stągiew (z napojem) parisrut wraz z garnkami kwaśnego mleka. 8. Przynieś, niewiasto, tę pełną stągiew, potok masła zmieszany z ambrozją; pijących tych ambrozją poczęstuj. Niech (dom) ten strzeże to, co zostało ofiarowanem i spełnionem [skarb zasług?]. 9. Przynoszę tę wodę wolną od chorób, choroby niszczącą; wprowadzam się do mieszkania razem z nieśmiertelnym ogniem."

AV. 4,15: jest zaklęciem w celu sprowadze-

nia deszczu, z którego parę strof przytaczam: „1. Niech razem się zlecą zachmurzone strony świata, niech wiatrem gnane chmury się zlecą, niech wody, te ryczące krowy ~~wielkiego~~ otoczonego chmurami, grzmiącego wielkiego byka [Parjanya], napoją ziemię… 6. Ryczże, Parjanyo, grzmij, ćwicz morze, ziemię namaść mlekiem, niech przez ciebie wylany deszcz obficie spadnie, niech, szukając schronienia, (pasterz) wychudłych [przez posuchę] krów, wraca do domu… 13. Wyleżawszy się przez rok, jak bramini spełniający ślub, żaby odezwały się głosem przyśpieszonym przez Parjanyę. 14. Mów do niego, o żabo, mów do deszczu, o *tâdurî*, pływaj w środku kałuży, rozkraczając swe cztery łapy…"

AV. 4,23-29, to 7 hymnów, każdy o 7 strofach, zwracających się kolejno do bogów Agni, Indry, Vâyu i Savitṛi, Nieba i Ziemi, Marutów, Bhavy i Śarvy (t.j. do postaci Rudry), do Mitry i Varuny. Są to t. zw. *mṛigârasûktâni* (autor Mṛigâra). Każda strofa w tych hymnach kończy się jednako brzmiącą prośbą o uwolnienie od ucisku.

Zimmer 285

AV. 7,50: „1. Jako piorun zawsze niepokonalnie uderza w drzewo, tak obym dziś niepokonalnie pobił graczy kostkami. 2. Od ludzi prędkich, powolnych, od niemogących się oprzeć,

ze wszystkich stron niech przyjdzie dobro, moja wygrana do ręki." Dalej wzywa gracz na pomoc bogów Agni i Indrę, a wreszcie kończy temi słowy: „8. Wygrana leży w mej prawicy, zwycięstwo w lewicy; obym wygrywał krowy, konie, bogactwa, złoto. 9. O kości, dajcie mi korzystną grę jako mleczną krowę; zwiążcie mnie szeregiem* wygranych jako łuk cięciwą." *(serją)

§. 9. Pojęcia winy, grzechu, nieszczęścia zlewają się z sobą; wszystko, co złe, spowodowane jest przez złych demonów, którzy nie tylko zsyłają choroby, ale i złe wróżby i nieszczęścia. Stąd mamy np. w AV. 10,3 wystawianie amuletu, będącego obroną od wrogów, niebezpieczeństw, złych czarów, złych snów, złych wróżb, wreszcie od grzechów cudzych i własnych, i będącego zarazem lekarstwem na wszystkie choroby. Oto niektóre strofy z tego długiego hymnu:

AV. 10,3: „1. Ten mój amulet z (drzewa) varana [Crataeva Roxburghii] jest bohaterem niszczącym mych współzawodników. Nim pochwyć wrogów, zabij krzywdzicieli. 2. Zmiażdż ich, zabij, schwyć ich! amulet ten niech przed tobą walczy za ciebie. Za pomocą varany bogowie odpierali z dnia na dzień napaści Asurów. 3. Amulet ten varana mieści w sobie wszystkie leki, jest tysiącooki, żółty, złoty; on wrogów rzuci ci pod nogi. Tych najprzód szkodę

26*

przynieś, który ciebie nienawidzi. 4. Ten varana oddali od ciebie czary przeciw tobie uczynione, on ochroni cię od ~~b...~~ niebezpieczeństwa grożącego ci od ludzi, on od wszelkiego złego. ~~5~~. ... 6. Jeśli, usnąwszy, ujrzysz złowieszczy sen, jeśli zwierz przemknie niemiłą ci drogą, od złowróżbnego kichania, od złowróżbnego krzyku ptaka śakuni ustrzeże cię ten amulet varana. 7. Od skąpca, od zguby, od czarów, a także od strachu, od silniejszego ciosu śmiertelnego ochroni cię ten amulet varana. 8. Od grzechu, popełnionego przez moją matkę, mego ojca, mych braci, siostry i przez nas samych uchroni cię to boskie drzewo... 12. Noszę ten amulet varana, abym długo żył, bym żył sto jesieni; niech mi on da królestwo i panowanie, bydło i siłę. 13. Jako wicher siłą łamie drzewa, drzewa leśne, tak ty złam moich współzawodników, przedtem i później urodzonych. Niech strzeże cię varana. 14. Jako wicher i ogień pożerają drzewa, drzewa leśne, tak ty pożrej moich współzawodników, przedtem i potem urodzonych etc. 15. Jako zniszczone wiatrem drzewo leży wyciągnięte, tak ty zniszcz, połóż mych współzawodników etc. ... 17. Jako słońce jasno świeci, jak w niem znajduje się blask, tak niech amulet varana napełni mnie sławą i powodzeniem, niech mię pokropi blaskiem, niech mię namaści chwałą" i t. d.

Zimmer 182.

AV. 6,115: „1. Jeśli świadomie lub nieświadomie popełniliśmy grzechy, uwolnijcie nas od nich zgodnie, o bogowie. 2. Jeśli czuwając, jeśli śpiąc ja grzeszny zgrzeszyłem, niech to, co jest, i to, co będzie, uwolni mię od tego, jak od słupa. 3. Jak odwiązanego od słupa, jak tego, który po kąpieli, pocąc się, oczyszcza się z brudu, jak oczyszczone masło ofiarne, tak niech wszyscy oczyszczą mnie z grzechu."

§§. ~~10~~. 11 i 12.

§. 10. Zresztą, jak zauważa Winternitz, jest w tych hymnach, bardzo późnych składnikach AV., nie tyle głębokich myśli, ile sztucznej tajemniczości, którą lubią się otaczać czarnoksiężnicy, tajemniczości, pod którą kryje się często myśl bezsensowna. Pomimo tego jednak świadczą te hymny o dość wielkim postępie i rozwoju metafizycznego myślenia, bo mamy tu pojęcie o jednym najwyższym bogu Prajâpati oraz cały szereg technicznych wyrażeń filozoficznych, które musiały być już znane w szerokich kołach. Nie AV. jednakże przyczynił się do tego rozwoju, nie autor tego lub owego hymnu filozoficznego w tym zbiorze, bo ten korzystał tylko z cudzych myśli, zastosowując je do swoich celów. To też hymny te nie są przejściem od najdawniejszej filozofji RV. do filozofji upani-

28*

szadów i, jak powiada Deussen, nie znajdują się w środku, lecz na końcu wielkiej ewolucji myśli filozoficznej. Tak np. hymn do Czasu (Kâla) AV. 19,53 jest bardziej mistycznym niż filozoficznym:

Hill., Wint. 132. AV. 19,53: „1. Kâla (czas) wiezie jako koń o siedmiu cuglach, tysiącooki, niestarzejący się, płodny; na niego [t.j. na jego wóz] wsiadają natchnieni wieszczowie; koła jego – to wszystkie istoty. 2. Siedm kół ciągnie ten Kâla, siedm jest jego piast, nieśmiertelność zaprawdę jest jego osią. On, Kâla, zwrócony do wszystkich [tych] stworzeń, śpieszy jako najpierwszy z bogów. 3. Pełny dzban włożony jest na Kâlę; tego zaprawdę widzimy będącego różnorodnym. On odwrócony jest od wszystkich tych istot, jego nazywają Kâlą [wszystkie] w najwyższem niebie. 4. On przywiódł stworzenia; on stworzenia wszystkie objął, ojcem będąc, stał się ich synem, nad niego zaprawdę niema innej wyższej siły. 5. Kâla zrodził ono niebo, Kâla też te ziemie; ~~przez Kâlę~~ to, co jest, i to, co będzie, rozwija się, wysłane przez Kâlę. 6. Kâla ziemię stworzył, w Kâli żarzy się słońce, w Kâli są wszystkie istoty, w Kâli rozgląda się oko. [Tak więc Kâla jest stwórcą i początkiem wszech rzeczy, ale zaraz w następnych strofach, jak zauważa Winternitz, wyliczone są wszystkie możli-

we rzeczy, które zupełnie mechanicznie wyprowadzone są z Czasu] 7. W Kâli duch, w Kâli oddech, w Kâli imię [Kâli — wszystkie postać] umieszczona, przez Kâlę, gdy nadszedł, radują się wszystkie te stworzenia. 8. W Kâli asceza, w Kâli najwyższe dobro, w Kâli brahman [absolut, najwyższy - nieosobisty - bóg] jest umieszczone, Kâla jest wszystkiego panem, który był ojcem (boga) Prajâpati. 9. Przez niego wysłane, przez niego urodzone, to na nim polega. Kâla, (będąc stawszy się) brahmanem [absolutem] podtrzymuje najwyższego pana. 10. Kâla stworzył istoty, Kâla na początku (boga) Prajâpati; Kaśyapa, który sam z siebie powstał (istnieje sam przez się), z Kâli się narodził, z Kâli (narodziła się) asceza."

Podobnej treści jest i następujący hymn AV. 19, 54: z czasu powstały wody, strony świata; przezeń słońce wschodzi i zachodzi, wiatr wieje, z niego powstały strofy i modły ofiarne, słowem czas jest najwyższym bogiem.

Wspomniane już hymny do Rohity, z których składa się 13. księga AV., także mają tylko natę tajemniczą i nie należy w nich szukać głębokich myśli filozoficznych. W pierwszym hymnie autor wysławia boga słońca Rohitę (= czerwony), który stworzył niebo i ziemię, utwierdził je, ustawił sklepienie niebieskie i t. d., ale jednocześnie poeta wysławia i ziemskiego króla i jego małżonkę, których porównuje z bogiem Rohitą i małżonką jego Rohinî, i to umyślnie w sposób tak zawiły, że czasem trudno dojść, kogo ma na myśli.

30*

Wśród tego wszystkiego mamy przekleństwa miotane na wrogów, których słońce ma zniszczyć, i po szeregu mistycznych strof, w których słońce występuje jako najwyższa istota, nagle czytamy takie zdanie: „Kto krowę kopie nogą, tego odcinam korzenie; już nie będziesz więcej rzucał cienia." Taką samą mieszaniną patosu teozoficznego, przypominającego przytoczony już piękny hymn do wszechwiednego Varuny, z bardzo poziomym zamiarem zniszczenia tych, co krzywdzą braminów, jest AV. 13, 3.

AV. 13, 3: „1. Który stworzył tu niebo i ziemię, który ubiera się w istoty, czyniąc z nich odzienie, w którym spoczywają sześć szerokich stron świata, ku któremu on jako ptak wygląda, przeciw temu bogu jest ten grzech; kto krzywdzi wiedzącego to bramina, tego, o Rohito, wstrząśnij, zniszcz go, skrępuj go więzami, krzywdziciela braminów. 2. Od którego wieją we właściwym czasie oczyszczające wiatry, z którego wypływają morza, przeciw etc. 3. Który powoduje śmierć i życie, przez którego oddychają wszystkie istoty, przeciw etc. 4. Który niebo i ziemię obdarza tchem, który łono oceanu tchem napełnia, pr.

... §14. Na tysiąc dni drogi rozpostarte są jego skrzydła, żółtego łabędzia lecącego ku niebu; on, wszystkich bogów w swem łonie umieściwszy, idzie, oglądając wszystkie istoty. Przeciw...,

26. Biały syn czarnej (matki) narodził się jako dziecko nocy. Wstępuje na niebiosa, Rohita wstąpił na wyżyny." Obok takich niezaprzeczenie pięknych obrazów i porównań mamy jednak i niesmaczne i niezrozumiałe jak w wierszu 12: „Brihat (melodja ofiarna) była jego skrzydłem z jednej strony, rathamtara (m.of.) z drugiej, (oba) o jednakiej sile, o jednakim ruchu, gdy bogowie zrodzili Rohitę."

AV. 4,11: hymn na cześć wołu: „1. Wół ~~pod~~dźwiga ~~trzymuje~~ ziemię i niebo, wół ~~podtrzymuje~~ dźwiga przestrzeń powietrzną, wół dźwiga sześć wielkich stron świata, wół przenika cały wszechświat." W dalszym ciągu wół ten zrównany jest z Indrą i innymi bogami, mowa jest nawet o jego mleku, które jest zrównane z ofiarą, a w 9. strofie czytamy: „Kto zna siedm nieprzemijających dojów wołu, ten osiągnie i potomstwo, i świat (niebo); wie o tem siedmiu wieszczów." Jak ironicznie zauważa Winternitz, śmiało w to można uwierzyć.

AV. 10,10 to znów hymn na cześć krowy: „1. Cześć tobie rodzącej się, cześć też tobie urodzonej; twemu ogonowi, kopytom, postaci, o nietykalna, niech będzie cześć." A dalej następują strofy pochwalne: Krowa strzeże nieba, ziemi i wód; bogowie w niej oddychają, ona jest matką wojownika (vājanya), matką ognia, z którego powstała myśl, i t.d. Z jej pyska powstały pieśni, z jej

32*

Karku siła, z jej łona ofiara, z nóg – mleko i t. d. Krowę nazywają nieśmiertelnością ją czczą jako śmierć, Krowa stała się wszechświatem: bogami, ludźmi, Asurami, ojcami [zmarłymi przodkami], wieszczami, a zatem ci wszyscy są Krową. A zaraz potem czytamy: „27. Kto to wie, ten może przyjąć Krowę (w darze) ..... ", 33. Kto podarował Krowę braminom, ten zdobywa wszystkie światy, bo w niej mieści się rita (porządek świata), brahman (dusza świata) i tapas (asceza. 34. Z Krowy żyją bogowie, z Krowy także i ludzie. Krowa jest tem wszystkiem (wszechświatem), jak daleko słońce spogląda."

AV. 10,2: to także hymn filozoficzny, którego pojedyncze strofy to same prawie pytania, odnoszące się do organizmu człowieka i do tego, kto go stworzył i dlaczego tak, a nie inaczej go zbudował. Autor wylicza kolejno wszystkie członki ciała ludzkiego: „1. Przez kogo stworzone zostały pięty człowieka? przez kogo jego ciało, przez kogo kostki, przez kogo kształtne palce, przez kogo otwory? .... 2. Dlaczego kostki zrobili u dołu, a kolana u góry? .... 6. Kto wywiercił siedm otworów w jego głowie: te uszy, nozdrza, oczy, usta? .... 8. Który to bóg stworzył jego mózg, jego czoło, jego ciemię? ...." A dalej

pyta autor, skąd pochodzą liczne rzeczy miłe i niemiłe, sen, strach, znużenie, rozkosze i przyjemności, nieszczęście, powodzenie, myśl; kto włożył w człowieka krew, kto mu dał kształt, wzrost, imię, chód, rozum, oddech, prawdę i nieprawdę, muzykę, tańce i t. d. Odpowiedzią na te pytania jest, że człowiek jako brahman, t. j. jako dusza świata, stał się tem, czem jest. Ale w końcowych strofach mamy znów nadzwyczaj zagmatwane i niejasne zdania, które Winternitz nazywa „mystischer Schwindel": „26. Gdy Atharvan zszył mu głowę, a także i serce, oczyszczający (t. j. Soma) wypuścił je w górę z mózgu, z głowy. 27. Zaprawdę tą głową Atharvana jest boskiem naczyniem zamkniętem, a głowę tę chroni oddech, pożywienie i też rozum." Deussen widzi w tym hymnie urzeczywistnienie brahmana w człowieku i to ze strony fizycznej, i wogóle chce koniecznie wydobyć jakiś sens z hymnów filozoficznych AV., ale zdaniem Winternitza za wielki się im robi zaszczyt, gdy się w nich szuka mądrości: tak, jak kłamca czasem musi mówić prawdę, by jego kłamstwa znalazły wiarę, tak samo i mistyk tu i owdzie w swym utworze zamieszcza wyciągniętą z mądrości myśl filozoficzną, aby i jego bzdurstwa uchodziły za wyższą mądrość, a w hymnie

× myśl o

34*

AV. 11, 8, gdzie wyrażona jest myśl o brahmanie jako o początku wszechbytu i o jedności człowieka z duszą wszechświata, następujące strofy Winternitz uważa za bezsensowne i żadnej w nich nie upatruje głębszej myśli. Strofy te brzmią: „Zkąd się narodził Indra, zkąd Soma, zkąd Agni? Zkąd powstał Twashtri, skąd Dhâtri? Z Indry narodził się Indra, z Somy Soma, z (boga) Agni — Agni, z Twashtri powstał Twashtri, a z Dhâtri narodził się Dhâtri." Nie przeczę, że AV. zawiera niejeden nonsens, ale zdaje mi się, że w przytoczonych strofach nie trudno wyczytać pojęcie, że bóg jest bez początku, że jest ten, który jest.

Mistycznym również jest AV. 11, 5: „1. Uczeń bramiński (brahmacârin) idzie, wprawiając w ruch niebo i ziemię; w nim bogowie są zgodni. On utwierdził ziemię i niebo, on nauczyciela napełnia ascezą.[x]" A zatem, jak objaśnia Henry, uczeń bramiński jest twórcą stworzenia, on godzi bogów, których współzawodnictwo paraliżuje ich władzę, i w ten sposób czyni ich zdolnymi do działania, on zasługi swe przelewa na nauczyciela i na cały świat. Hillebrandt w hymnie tym upatruje obraz stosunku słońca do księżyca, występujących tu

x/ (żarem: tapas)

jako nauczyciel i uczeń. 2. Za uczniem braminskim idą zmarli przodkowie, rzesze bogów, wszyscy bogowie pojedyńczo; za nim poszli Jandharvowie, trzydzieści trzech, trzechset, sześć tysięcy. On wszystkich bogów napełnia żarem. 3. Nauczyciel, przyjmując ucznia na naukę, przyjmuje go wewnątrz jako płód; jego przez trzy noce nosi w swem łonie, a bogowie schodzą się do niego, by go ujrzeć narodzonego." Hillebrandt objaśnia to tem, że podczas nowiu, jak to wiemy z innych tekstów, słońce pożera Księżyc i trzyma go w ukryciu przez trzy noce. Nie będę tu ~~dalej~~ przytaczał dalszych strof tego długiego hymnu; te, które przytoczył, wystarczą, aby dojść do przekonania, że Winternitz idzie może za daleko w swym sądzie o mistycyzmie AV. i że nie wszystko, co jest w nim niejasne, jest już dlatego bezsensownem.

Daleko mniej mistycznym jest hymn do Kāmy, boga miłości AV. 9, 2. Początkowe strofy to zwykłe modły do tego boga o różne dary i zaklęcia przeciw wrogom, ale siedm ostatnich (19-25) - to strofy wystawiające Kāmę i wywyższające go nad wszystko inne: „19. Kāma narodził się pierwszy; nie dosięgnęli go bogowie, ani ojcowie ani śmiertelni. Od nich jesteś większym, po wsze czasy wielkim! Jako takiemu tobie, o Kāmo, cześć oddaję. 20. Jak

× rozległe

wielkie objętością są niebo i ziemia, jak wiele wody spłynęło, jak wielkim ogień, od nich — 21. Jak wielkie są × strony świata główne i pośrednie, jak wielkie przestworza spoglądające na niebo, od nich — 22. Ile jest pszczół, nietoperzy, robaków, ile było (zwierząt) vaghâ, wężów drzewnych, od nich — 23. Wyższym jesteś od mrugającego (zamykającego oczy), od stojącego, wyższym jesteś od oceanu, o Kâmo, gniewie (duchu?), od nich — 24. Zaprawdę wiatr nawet nie dosięga Kâmy, ani ogień, ani słońce, ani też księżyc. Od nich — 25. Jakie, o Kâmo, masz ciała, łaskawe i pomyślne, przez jakie to, co chcesz (wybierasz) staje się prawdą, temi ty nas otocz (ogarnij), a złe zamysły odpędź gdzieindziej."

Do hymnów kosmogonicznych zaliczają z powodu paru strof o powstaniu ziemi hymn AV. 12, 1; ale hymn ten bynajmniej nie jest mistycznym i bardzo mało filozoficznym, a za to, jak powiada Winternitz, prawdziwie poetycznym. Jest to hymn do matki ziemi, wysławiający ją jako żywicielkę wszystkiego, co na niej istnieje, i błagający ją o błogosławieństwo i zachowanie od wroga złego. Przechował się nam tu zabytek starodawnej poezji indyjskiej, który mógłby równie dobrze znajdować się i w RV., a wspaniały ten hymn jest dowodem, że i AV. obok rzeczy bezwartościowych zawiera

i niebiorne perły poezji indyjskiej. Oto niektóre strofy z tego hymnu, liczącego aż 63 strofy:

AV. 12, 1: „Wielka prawda, przemożne prawo, konsekracja ofiarna, pokuta, modlitwa i ofiara utrzymują ziemię. Ona jest panią wszystkiego, co jest i co będzie. 8. Ziemia, która na początku była wodą na oceanie, którą mędrcy nadprzyrodzoną mocą odnaleźli; ziemia, której nieśmiertelne i prawdą ogarnięte serce znajduje się w najwyższem niebie, ta niech nam udzieli blasku i siły i niech nas osadzi na najwyższem panowaniu. 9. Ziemia, na której wody płyną jednako dzień i noc, bez zawodu, ta ~~ziemia~~ ~~niech~~ o wielu rzekach niech nam udzieli mleka i niech nas blaskiem pokropi. 10. Którą wymierzyli Aświnowie, na której kroczył Vishnu, którą Indra, pan siły, uwolnił sobie od wrogów, ziemia ta, matka, niech mnie, swemu synowi, udzieli mleka. 11. Niech pagórki twe, o Ziemio, niech twe śnieżne góry i twe lasy będą mi łaskawe! Na brunatnej, czarnej, czerwonej, różnobarwnej stałej ziemi, na ziemi strzeżonej przez Indrę, na tej ziemi ja stoję niezwyciężony, nienaruszony, nieskażony. 15. Z ciebie urodzeni, żyją na tobie śmiertelni; ty dźwigasz (utrzymujesz) dwunożne i czworonożne; twoje są, o Ziemio, te pięć pokoleń ludzkich, nad którymi wschodzące słońce promieniami swemi roztacza nieśmiertelne światło. 22. Na ziemi składają

bogom ofiarę, starannie przyrządzoną ofiarę; na ziemi żyją śmiertelni jadłem i napojem; niech ta ziemia użyczy nam tchu i życia, niech nam pozwoli doczekać późnej starości. 35. Co z ciebie, o Ziemio, wykopuję, to niech szybko znów odrasta; Obym ciebie, o czysta, nie zranił stabizny i serca. 41. Ziemia, na której śmiertelni wśród głośnych okrzyków śpiewają i tańczą, na której walczą, na której bęben głośno rozbrzmiewa, ta ziemia niech odepchnie przez naszych współzawodników, niech mnie uwolni od współzawodników. 44. Niech ziemia, ~~trzymająca~~ chroniąca w wielu miejscach w ukryciu skarby i dobra, da mi klejnoty i złoto; dawczyni dobra, dobrem nas darząca, niech nam (go) udzieli łaskawie bogini. 48. Dźwiga ona na sobie głupca jako i mędrca, pozwala mieszkać na sobie dobremu i złemu, zgodnie z dzikiem, otwiera się dla maciory [ustępuje się przed nią, gdy ją ryje]. 57. Jako koń — kurz, tak ona ~~dz~~ odrzuciła (strząsnęła, odtrąciła) tych, którzy mieszkali na ziemi, od kiedy się narodziła, łaskawa, prowadząca, utrzymująca stworzenia, mieszcząca w sobie drzewa leśne i zioła. 63. O matko ziemio, posadź mnie łaskawie na trwałem miejscu! zgodna z niebem, umieść mnie w szczęściu i pomyślności."

§§. 13.14. Księga 20 jest bardzo późnym dodatkiem do AV. Hymny Kuntāpa były

przepisaną rozrywkę dla kapłanów podczas długich wiele dni trwających ofiar, rozrywkę, która wyrodziła się w końcu w pijatykę i hulankę.

AV. 20, 127 ~~136~~, 3 wymienia jako zapłatę ofiarną 100 nishka, t.j. naszyjników złotych, 10 wieńców, 300 koni, 10000 wołów. Strofy 7-10 tegoż hymnu wystawiają pokojowe i szczęśliwe rządy Króla Parikshita: „Słuchajcie pochwały wszechwładnego Parikshita, który jest Królem nad wszystkimi ludźmi i jako bóg stoi nad śmiertelnymi. 'Dobry Parikshit pozwolił nam spokojnie mieszkać, gdy wstępował na tron', tak mówi mąż Kauravya z żoną, urządzając swój dom. 'Co mam ci podać: kwaśne mleko, (napój) mantha czy też parisrut?' tak pyta żona męża w państwie Króla Parikshita. Dojrzałe zboże jak światło wyrasta z ziemi; ludowi dobrze się wiedzie w państwie Króla Parikshita."

Zimmer.

Brāhmany.

Drugą wielką klasą pism wedyjskich są tzw. Brāhmany, o których powiada Max Müller, że o ile są one zajmujące dla badacza literatury indyjskiej, o tyle są nudne i nużące dla niespecjalistów, bo treścią ich przeważnie to czcza gadanina na tle teologicznem. Pomimo tego jednak dzieła te są niezmiernie ważne dla zrozumienia całej późniejszej literatury religijnej i filozoficznej oraz dla historji religji, a zwłaszcza dla historji ofiary i kapłaństwa. Etymologja wyrazu brāhmaṇa nie jest pewną, bo wyraz ten pochodzić może zarówno od brahman (neutr.) = modlitwa, święta wiedza, jak i od brahman (masc.), który jest nazwą kapłana, lub wreszcie od brāhmaṇa = bramin. Jakkolwiekbądź, oznacza wyraz brāhmaṇa (neutr.) objaśnienie rytualne, a w znaczeniu zbiorowem „zbiór takich objaśnień odnoszących się do ofiary." Już z tej definicji widzimy, jaka jest treść dzieł, któremi się zajmować mamy: ofiara jest głównym ich tematem, nawet wyłącznym, a wszystko inne, jak np. mity kosmogoniczne, ~~stare~~ legendy i opowiadania,ˣ które również znajdujemy w Brāhmaṇach,ˣ i które treść ich choć trochę przynajmniej urozmaicają, zawsze jest w pewnym, choć czasem bardzo dalekim związku z ofiarą. Zresztą poznaliśmy już charakter tych pism, gdy była mowa o czarnym YV.

ˣ wywody etymologiczne i t. p.

Tam objaśnienia prozą, pomieszane z właściwym tekstem tego Wedy, z t. zwaną Saṁhitā,× są najdawniejszemi dziełami tego rodzaju, są niczem innem, tylko właśnie takiemi brāhmaṇami. Mamy tu zatem objaśnienia do pojedynczych wielkich ofiar, o których wspomniałem, mówiąc o YV. (np. Darśapūrṇamāsa, Rājasūya, Aśvamedha i t.d.)+ przepisy co do poszczególnych ceremonij, uwagi co do wzajemnego stosunku czynności ofiarnych, symboliczne objaśnienia i uzasadnienia ceremonij, uwagi polemiczne w razie różności zdań co do szczegółów rytualnych, wyznaczenie zapłaty ofiarnej, uwagi o korzyści pewnej ofiary dla ofiarującego, słowem, jak powiada Winternitz, brāhmany są to teksty traktujące o nauce ofiary, a więc traktaty ofiarne. Takich tekstów musiało być bardzo wiele i dużo ich musiało zaginąć, pozostała jednak liczba jest wcale pokaźną, a i objętość ich niemałą. Stanowią one odrębną literaturę, a co ciekawsze, to, że innych zabytków literackich z tej epoki, ciągnącej się przez szereg wieków, nie mamy wcale. Pomimo jednostajności panującej w tych pismach widzieć w nich można rozwój i postęp. Najbardziej archaiczne są Pañcaviṁśa- i Taittirīya-Brāhmaṇa, następnie idą Jaiminīya, Kaushītaki i Aitareya, dalej Śatapatha (która stoi znacznie wyżej od najdawniejszych), a do najpóźniejszych należą Gopatha-Brāhmaṇa i krótkie

× albo dokładniej z t.zw. mantrami, obejmującemi modlitwy i formułki ofiarne.

+ ale objaśnienia te bynajmniej nie są wyczerpujące, gdyż ceremonjał ofiarny uważają za już znany.

Brâhmany Sâmavedy. Początek całej literatury brâhmanów dały brâhmany YV. Z czasem szkoły wedyjskie kolejno opracowywały odrębne dzieła tej kategorji i wreszcie stało się regułą, że każda taka szkoła miała swoje własne brâhmaṇa. Tem się tłumaczy wielka liczba tych pism, a także i to, że nazwę <u>brâhmaṇa</u> nadawano dziełom, które bynajmniej charakterem swym do <u>brâhmaṇów</u> nie należały, jak wymienione dopiero co „brâhmany" SV. i Gopatha-Brâhmaṇa, ~~które~~ należące do tzwanych <u>vedâṅga</u> (nauk pomocniczych do Wed).

Brâhmany są w ścisłym związku z Wedami, i każdy z Wed ma swoje brâhmany. Do RV. należą:

1. <u>Aitareya-Brâhmaṇa</u>, składające się z 40 <u>adhyâya</u> (lekcyj), podzielonych na 8 <u>pañcaka</u> (piątki) [5x8 = 40]. Autor, a raczej tylko redaktor, Mahidâsa Aitareya. Traktuje ono o ofierze somy, a przytem tylko jeszcze o ofierze ognia (<u>agnihotra</u>) i o ceremonji koronacyjnej (<u>râjasûya</u>). 10 ostatnich rozdziałów są może późniejszego pochodzenia. Wydał i przełożył na ang. Martin Haug (Bombay 1863); wydał je też Th. Aufrecht (Bonn 1879) wraz z wyciągami z komentarza Sâyaṇy. Brâhmaṇa ta jest ważnem, bo należy do najstarszych pism tej kategorji. Daty geograficzne wskazują na kraj Kuru-

pañcâla; tu zatem powstał rytuał RV., a prawdopodobnie powstała także i redakcyja samego tekstu RV.

2. Kaushîtaki- albo Śânkhâyana-Brâhmana liczy 30 lekcyj. W pierwszych sześciu jest mowa o ofiarach ~~Agnicayana~~, havis (jadło ofiarne), a w pozostałych o ofierze somy. Wyd. B. Lindner (Jena 1887).

Do SV. należą Brâhmany, które może z powodu małej treści tego Wedy odznaczają się niezmierną fantastycznością i mistycyzmem, mającemi zastąpić brak treści SV. i otoczyć go nimbem tajemniczości. Charakterystyczne są ciągłe identyfikacje różnych melodyj z różnemi rzeczami ziemskiemi i niebieskiemi. Do nich należą:

1. Tândya- albo Pañcaviṁśa-Brâhmana, t.j. Brâhmana licząca 25 ksiąg. Należy ono do najstarszych, zawiera niejedną starodawną legendę i zajmuje się wyłącznie ofiarami somy, od pojedynczych do wielkich ofiar (sattra), trwających 100 dni albo nawet kilka lat. Uwagi godne są tu t. zw. Vrâtyastomâḥ, t.j. ofiary dające wstęp do braminizmu niebramińskim Aryjczykom (według innych vrâtya oznacza niearyjskich Indów).x Uzupełnieniem tego Brâhmany jest Shaḍviṁśa-Brâhmana, t.j. dwudzieste szóste Br., czyli księga 26-ta, której końcowa część nosi nazwę Adbhuta-Brâhmana,

x Wyd. w Bibliotheca Indica, Kalkutta 1870-74.

traktująca o cudach i wróżbach. Część Shadv. Br. wydał i przetłumaczył Kurt Klemm (Gütersloh 1894), Adbh. Br. wydał i przetłumaczył Weber („Zwei vedische Texte über Omina und Portenta, Berlin 1858).

3. Châṇḍogya-Brâhmaṇa od châṇḍogya = teolog Sâmavedy.

4. Jaiminîya- albo Talavakâra-Brâhmaṇa, mało znane, bo tylko niektóre części jego ogłosił Hans Oertel w 14., 15. i 18. tomach Journal of the American Oriental Society.

Prócz tych należą do SV. 4 krótkie Brâhmaṇy, które nie są właściwie brâhmaṇami, lecz mają inną treść, np. zastosowanie melodyj (sâman) do różnych zabobonnych celów, genealogję nauczycieli SV.ˣ i t.d. (p. wyżej).

ˣ w t.zw. Vaṁśa-brâhmaṇa, gdzie mamy tylko listę 53 nauczycieli.

Wiemy już, że w czarnym YV. brâhmaṇy są włączone do tekstu Wedy. To też dawniejsze szkoły czarnego YV. nie posiadają odrębnych brâhmaṇów. Natomiast szkoła Taittirîya posiada odrębne Brâhmaṇa, Taittirîya-Brâhmaṇa, które jest tylko uzupełnieniem Saṁhity. Wyd. w Bibliotheca Indica (Kalkutta 1855-1890). Mamy tu opis ofiary symbolicznej Purushamedha, o której Saṁhitâ nic nie wie, co właśnie jest jednym z dowodów późnego powstania tej ofiary. Szkoła Maitrâyaṇîya ma jako brâhmaṇa również księgę uzupełniającą, zwaną Khilakâṇḍa.

Do białego YV. należy Śatapatha-Brâhmaṇa,

brâhmana 100 dróg, bo składa się ze 100 rozdziałów. Jest to najważniejsze, najobszerniejsze, najbardziej znane i najciekawsze ze wszystkich pism tej kategorji, ale co do wieku jedno z późniejszych. Wyd. Weber (Berlin i Londyn 1855), a przełożył na angielskie Julius Eggeling w 5 tomach Sacred Books of the East, vol. 12, 26, 41, 43 i 44. Oldenberg uważa je za rzecz, która po RV z całej literatury wedyjskiej ma największe znaczenie, i za dzieło, w którem, jak w żadnem innem, śledzić można krok za krokiem genezy pojęcia jedności we wszechrzeczach od najpierwszych początków aż do jego najwyższego rozwoju. Podobnie jak biały YV., t.j. Vâjasaneyi-Saṃhitâ, tak i to Brâhmana ma dwie recenzje, szkoły Kâṇvów i Mâdhyandinów. Ta ostatnia recenzja dzieli swe 100 rozdziałów na 14 ksiąg (<u>kâṇḍa</u>), z których księgi 1-9 przytaczają dosłownie 18 pierwszych ksiąg białego YV., zaopatrując je komentarzem dogmatycznym i rytualnym, i stanowczo są dawniejsze od pięciu pozostałych ksiąg. W księgach 1-5 wymieniany jest często mistrz Yâjñavalkya jako powaga, a w 14. księdze on nazwany jest autorem całego dzieła, w księgach 6-10 natomiast występuje zamiast niego Śâṇḍilya. Księgi 11-14 zawierają dodatki do poprzedzających ksiąg, a prócz tego traktują o przedmiotach, o których

zresztą w Brâhmanach niema mowy, np.
o ceremonji Upanayana (wyświęcanie na ucznia
Wed), o codziennej nauce Wed, uważanej jako
ofiara na cześć boga Brahmana i zwanej swâdhyâ-
ya, o ceremonjach pogrzebowych. Wspomniany
już Yâjñavalkya występuje w tem dziele jako
przebywający na dworze króla Janaki z Videha,
a kraj ten leży na wschód od Madhyadeśa.
Podług Webera biały YV powstał we wschodnim
Hindostanie. Na dworze Janaki odbywały się
dysputy teologiczne, w których Yâjñavalkya
pokonywał swych przeciwników z kraju Kuru-
pañcâla. Nauka teologiczna przedostała się
więc z zachodu na wschód, i tu powstała nowa
szkoła, która chciała przewyższyć dawniejszą.
Jest to zresztą zaznaczone w legendzie, opiewa-
jącej, iż ~~Videgha~~ Mâthava przeprawia się
przez rzekę Sadânîrâ na wschód i tam za-
kłada państwo Videhów, ale Agni Vaiśvânara
(t.j. wszędzie czczony Agni) nie może się przepra-
wić przez rzekę, dlatego dawniej nie szli tam
bramini, ale teraz dużo jest tam braminów
i kraj jest dobrym, bo bramini uczynili go przez
ofiary miłym (dla boga Agni). W tem Brâh-
mana występują postaci znane z MBh. i Râma-
yany, jak król Janamejaya w MBh., król
Janaka w Râm. (ojciec Sîty), natomiast główny

bohater Pāṇḍu'ów w MBh. Arjuna tu jest imieniem boga Indry. Tu najpierw spotykamy historję o potopie, stąd przeszła ona do epopei; tu mamy zawiązki legend, na których później osnuto sławne dramaty; tu wreszcie występuje ród Gautama, z którego pochodził Buddha, słowem mamy w tem dziele prawdziwą kopalnię ważnych opowieści i dat.

Do AV. zalicza się wspomniane już Gopatha-Brāhmaṇa, ale nie ma ono bliższego związku z AV. Treść jego po części zaczerpnięta z innych brāhmaṇów, ale w znacznej części oryginalna. Wystawia ono AV i jego kapłana (brahman), a to, że AV występuje tu jako składający się z 20 ksiąg, jakoteż wzmianki o bogu Śivie, dowodzą późnego powstania tego Brāhmaṇa, które, jak już widzieliśmy, właściwem brāhmaṇa nie jest wcale.

Różnice między brāhmaṇami należącemi do poszczególnych Wed polegają głównie na tem, że brāhmaṇy RV. zajmują się funkcjami kapłana Hotṛi, brāhmaṇy SV. — kapłana Udgātṛi, a brāhmaṇy YV — kapłana Adhvaryu. Ale zresztą istotna ich treść jest jedna i ta sama, bo zajmują się temi samemi przedmiotami i mają jednaki charakter. — Wspomniałem już o genealogjach nauczycieli (zwo-

wych varnóa); wymieniają one po 50-60 nazwisk, które chyba nie są wszystkie zmyślone. Jeśli dodamy do tego, że przechowana w brâhmanach nauka ofiarna potrzebowała do swego rozwoju bardzo długiego czasu, to dojdziemy do rezultatu, że epoka brâhmanów obejmuje całe wieki. Pomimo tego epoka ta co do czasu bliżej określić się nie da. Tyle tylko powiedzieć można, że redakcja RV. była już ukończoną, a większość pieśni i formuł AV i YV oraz melodje SV istniały już od dawna, gdy zaczęły powstawać spekulacje brâhmanów. Macdonell epokę brâhmanów podaje w przybliżeniu na lata 800-500 przed Chr., ale terminus a quo ~~daty te~~, zarówno jak i daty Wed, bardzo jest ~~są~~ problematyczny. Prawdopodobnem jest natomiast podług Winternitza, że ostateczna redakcja AV, YV i SV jest mniej więcej współczesną z początkami literatury brâhmanów; za tem przemawia zestawienie stosunków geograficznych i kulturalnych w brâhmanach i w trzech Wedach z takiemiż stosunkami w RV. Widzieliśmy, że krajem YV i brâhmanów, to kraj ludów Kuru i Pañcâla, o których opiewa MBh., a zwłaszcza kraina ludu Kuru – Kurukshetra, uważana była za świętą, a kraina Pañcâlów między Gangesem a Yamuną za właściwy kraj braminów – Brahmâvarta. Tu powstały

YV i brâhmany, tu była ojczyzna braminizmu, który stąd rozszerzył się na całe Indje. Nie będę tu powtarzał tego, com już powiedział, gdy mówiłem o YV, o nowych bogach, jak Vishṇu, Rudra albo Śiva, Prajâpati, którzy w RV. odgrywają podrzędną tylko rolę, a teraz zyskują na znaczeniu; o walkach bogów z demonami, które teraz toczą się za pomocą ofiary, o niezmiernem znaczeniu ofiary i najdrobniejszych szczegółów ceremonjału, a co za tem idzie, i o znaczeniu sprawujących ofiarę kapłanów, uważających się za bogów. Wspomnę tu tylko jeszcze o stosunku kapłanów do innych ludzi. Bramini mają cztery obowiązki: pochodzenie bramińskie, odpowiednie temu pochodzeniu postępowanie, sławę, zdobytą przez naukę, i doprowadzenie do dojrzałości ludzi przez ofiarę, mającą ich uczynić dojrzałymi do nieba. Względem braminów istnieją też 4 obowiązki: należy ich czcić, obdarzać, nie wolno ich gnębić ani zabijać. Własności bramina nie wolno królowi naruszać, a jeśli to czyni, to źle mu się powodzi. Król ma swych poddanych, ale bramini mają swego króla, którym jest Soma, nie płacą więc ziemskiemu królowi podatków. Tylko zabójstwo bramina jest prawdziwem zabójstwem; w sporze między braminem a niebraminem sędzia winien

zawsze przyznać słuszność braminowi; rzeczy nieczyste, których nie wolno się drugim dotykać, np. resztki ofiarne, należy oddać braminowi, bo „brzuchowi bramina nic zaszkodzić nie może." Pretensje te braminów doprowadziły do tego, że się człowiek uważał za wyższego od bogów. W epopejach czytamy o ascetach, których asceza strachem przejmowała bogów, obawiających się o swą władzę, a w buddyzmie bogowie zupełnie już stracili swą wyższość nad ludźmi, bo nie tylko sam Buddha jest od nich nieskończenie wyższym, ale każdy, który stał się świętym (*arhat*) przez wyrzeczenie się świata i miłość do wszystkich stworzeń. Tak więc już w brâhmaṇach widzimy początek ewolucji, która doprowadziła do buddyzmu; tyle bowiem jest pewnem, że buddyzm jest późniejszym od brâhmaṇów, gdzie nie spotykamy ani jednej wzmianki o buddystach.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej treści brâhmaṇów, którą sami Indowie dzielą na dwie grupy, t. j. *vidhi* i *arthavâda*. *Vidhi* znaczy „reguła, przepis", a grupa ta obejmuje przepisy czyli wskazówki praktyczne odnoszące się do pojedyńczych ceremonij ofiarnych. *Arthavâda* znaczy „objaśnienie", a grupa ta obejmuje uwagi objaśniające cel i znaczenie ceremonij i modlitw, treści egzegetycznej, mitologicznej lub polemicznej.

Tak np. zaczyna się Śatapatha-brâhmaṇa od następujących słów, odnoszących się do obowiązków ofiarującego w przeddzień ofiary nowiu i pełni: „Mając rozpocząć wykonanie ślubu, dotyka wody, zwrócony twarzą ku wschodowi i stojąc między ogniem ofiarnym (*âhavanîya*) i ogniem domowym (*gârhapatya*). Przyczyna, dla której dotyka wody, jest następująca: człowiek bowiem jest nieczysty, bo mówi nieprawdę; dlatego oczyszcza się wewnętrznie, a woda jest czystą. 'Obym oczyściwszy się rozpoczął ślubowanie' tak myśli, a woda przecie jest oczyszczającą. 'Obym rzeczą oczyszczającą oczyszczony rozpoczął ślubowanie' tak myśli i dlatego dotyka wody." Potem następują dalsze przepisy i objaśnienia, a następnie mamy roztrząsanie kwestji co do postu. Tu powołuje się Śat. Br. na powagę mistrza im. Ashâḍha Sâvayasa, który post przepisuje, a to z powodu, że bogowie, wiedząc, iż ofiarujący ma im nazajutrz złożyć ofiarę, przychodzą wszyscy do jego domu i w nim zamieszkują (*upavasanti*); dlatego dzień ten jest dniem postu (*upavasatha*). Nie godzi się przecie jeść przed gośćmi, a cóż dopiero, gdy gośćmi są bogowie; to też ofiarujący jeść nie powinien. Yâjñavalkya pozwala nato-

miast spożywać owoce i korzonki, bo to nie jest pożywienie, które się składa bogom w ofierze, więc się nie liczy, i jedząc takowe, nie obraża się bogów; zbyt ścisły post, przepisany przy ofierze na cześć zmarłych, również jest niewłaściwym, bo poszczący zachowywałby się jak czciciel zmarłych, co w tym wypadku byłoby nieodpowiedniem.

Etymologje, jak dopiero co przytoczona, są w brâhmanach niezmiernie częste, a ponieważ bogowie lubią rzeczy ukryte, więc zdarzają się etymologje niejasne, oczywiście fałszywe, jak Indra od <u>indh</u> zapalać. Również często spotykamy tu identyfikacje i symbolizowania: przybory ofiarne w liczbie dziesięciu przynosi się parami, bo z 10 zgłosek składa się miara wierszowa <u>Virâj</u>, a ofiara również jest <u>virâj</u>, t.j. jaśniejąca; para oznacza siłę, a także i kojarzenie i rozradzanie się, które właśnie sprowadza przynoszenie przyborów parami. – Różne tyki ofiarne oznaczają członki ciała ludzkiego, więc ofiara jest człowiekiem. Gdzieindziej ofiarę identyfikuje się z bogiem Vishnu lub Prajâpati, z tym ostatnim znów identyfikuje się rok, a ponieważ budowa ołtarza trwa rok, więc i Agni (jako ołtarz ogniowy) identyfikuje się z rokiem. Symbolika

liczb wielką też odgrywa rolę: cztery strofy wypowiadane przy pewnej ceremonji oznaczają czworonożne zwierzęta i t. d. Poddaństwo kobiety jest rytualnie uzasadnione pewną ceremonją, która ma je pozbawić siły i wszelkich praw. Gdzieindziej poznajemy pewną ceremonję polegającą na tem, że ofiarujący wraz z żoną wstępuje na drabinę i mówi do żony: "pójdziemy do nieba", żona bowiem jest jego połowicą, a on jako cały człowiek chce iść do nieba. Ołtarz Vedi (r. ż.) jest symbolem kobiety, więc kształtem swym ma ją przypominać, a zatem ma być w środku cienkim jak kibić kobiety.

Teologja brāhmaṇów jest, jak powiada Lévi, brutalną i materjalną, ofiara – operacją mechaniczną; o moralności niema tu zupełnie mowy. Dzieła te według wyrażenia Winternitza są świetnym dowodem, że niezmiernie wiele religji może się łączyć z nieskończenie małą ilością moralności. Przeciwnie ofiary składa się nietylko w celu spełnienia materjalnych na wskroś pragnień ofiarującego, ale nieraz nawet w celu przyniesienia szkody wrogowi, a jak już wiemy, może i kapłan przez ofiarę przynieść szkodę zbyt skąpemu ofiarującemu, a co do tego podają brāhmaṇy szczegółowe wskazówki.

Bez porównania ciekawszemi od tych elukubracyj są dla nas zawarte w brâhmaṇach opowieści (itihâsa), podania (âkhyâna) i legendy (purâṇa). Należą one do grupy arthavâda (objaśnienia) i służą do uzasadnienia jakiej czynności rytualnej. Baśnie te i legendy są nieraz poetyczne i głębokie. Do nich należy starodawna baśń o królu im. Purûravas i nimfie Urvaśî (Śat. Br. XI, 5, 1, 1–17); baśń znana już pieśniom RV. Nimfa Urvaśî pokochała króla Purûravasa i została jego małżonką, ale zaślubiając go postawiła mu pewne warunki. Zazdrośni o nią Gandharvowie, widząc, że zbyt długo bawi wśród ludzi, porwali jej jedno, a potem drugie jagnię i spowodowali przez to niedotrzymanie warunku przez Purûravasa i powrót nimfy do nieba. Opuszczony przez Urvaśî Purûravas szuka jej stęskniony po całym kraju i wreszcie przychodzi nad brzeg jeziora, po którem pływają nimfy pod postacią łabędzi. Była między niemi i Urvaśî, a poznawszy małżonka, dała mu się poznać, prosząc go, by się oddalił, bo nie dotrzymał warunku, więc już jej posiąść nie może. Ale Purûravas odpowiada, że bez niej zginie, że go pożrą wilki lub psy. Urvaśî tłumaczy mu, że z kobietami niema stałej przyjaźni, bo serca ich – to serca wilków, ale wreszcie, litością zdjęta, pozwala mu powrócić

(itihâsa, âkhyâna, purâṇa).

do siebie za rok na jedną noc. Purûravas po upływie roku przychodzi do niej i wstępuje do złotego pałacu. Urvaśî każe mu powiedzieć Gandharvom, że chciałby zostać jednym z nich, a wówczas Gandharvowie dają mu ogień niebieski, by w nim złożył ofiarę, mającą go uczynić Gandharvą. Po kilku nieudanych próbach Purûravas rozniecił ogień przez tarcie dwóch drewienek z drzewa aśvattha (Ficus religiosa) i, złożywszy ofiarę, przemienił się w Gandharvę.

Legendę indyjską o potopie, która, jak przypuszcza Winternitz, jest semickiego pochodzenia, podaje Śat. Br. I, 8, 1 w następujących słowach, które tu przytaczam w przekładzie z oryginału: „Manu'owi przyniesiono z rana wodę do mycia, jako i teraz przynoszą wodę do mycia rąk; gdy się on mył, wpadła mu w ręce ryba. Powiedziała mu ona te słowa: '~~Żyw mnie~~ ×, a ja cię uratuję.' 'Od czego mię uratujesz?' 'Potop wszystkie te stworzenia porwie, od niego ciebie uratuję.' 'Jakże mam cię przy życiu zachować?' Ona rzekła: 'Dopóki jesteśmy małe, grozi nam wiele niebezpieczeństw, (a ryba rybę pożera. Najprzód chowaj mnie w garnku; gdy go przerosnę, wówczas dół wykopawszy, w nim mnie chowaj; gdy (i)

× Zachowaj mnie przy życiu

ten przerosnę, wówczas znieś mnie do morza; wtedy niebezpieczeństwo mnie nie dosięgnie. Wkrótce stała się ona dużą rybą (jhasha), ta bowiem najbardziej rośnie. Wtedy (rzekła do niego): „takiego to roku nastanie potop, więc, zbudowawszy okręt, zwróć się do mnie; gdy wody wzbiorą, wsiądź na okręt; wówczas cię wyratuję." On, wychowawszy ją w ten sposób, zniósł ją do morza. Którego roku była mu ryba oznaczyła, tegoż roku, zbudowawszy okręt, zwrócił się do niej; gdy wody wezbrały, wsiadł na okręt. Do niego podpłynęła ona ryba, a on linę okrętową przytwierdził do jej rogu i wraz z nią przybył do tej północnej góry. Ryba rzekła: „Wyratowałam ciebie. Przywiąż okręt do drzewa, aby ciebie, choć będącego na górze, woda nie oderwała. W miarę jak woda opadać będzie, opuszczaj się na dół." On w miarę (opadania wód) opuszczał się na dół; dlatego też to miejsce góry północnej (zwie się) <u>manor avasarpana</u> (zstąpienie Manu). Potop porwał wszystkie te stworzenia; a wówczas pozostał tu jeden tylko Manu." W dalszym ciągu opowiada legenda, że Manu, pragnąc potomstwa, modlił się i pościł, wreszcie złożył ofiarę <u>Pâka</u> z masła, mleka i t.d. Z tego po roku powstała niewiasta, a ~~wraz~~ z nią ~~złączali~~ zeszli się Mitra i Varuna, Ci zapytali ją: Ktoś ty? Ona odpowiedziała: „córką Manu," a gdy ją namawiali,

210

by powiedziała, że jest ich córką, odrzekła: "nie, ~~jestem tego~~ należę do tego, który mię zrodził." Przyszła potem do Manu i oświadczyła mu, że jest jego córką, wzywając go, by użył jej do ofiary. Manu uczynił to i wraz z nią modlił się i pościł; przez nią zrodził to pokolenie, które się zwie pokoleniem Manu, a czego tylko z nią zapragnął, to się spełniło. Całe to dokończenie jest niezawodnie późniejsze od historji potopu, a tu wprowadzonem zostało na to tylko, by objaśnić znaczenie pewnej ofiary, zwanej Iḍâ, ponieważ córka Manu nazywała się również Iḍâ.

Legendy, jak dopiero co przytoczona, są najdawniejszemi zabytkami indyjskiej prozy opisowej. Już w RV. poznaliśmy hymny âkhyâna, w których przechowały nam się tylko djalogi wierszowane z opuszczeniem samego opowiadania prozą, które pozostawione było do woli recytatora. Jak to wykazał Oldenberg, najdawniejszą formą indyjskiej poezji epicznej była mieszanina prozy i wierszów, a takie połączenie jednej z drugiemi spotykamy i w brâhmaṇach, gdzie strofy zwane gâthâ tak pod względem języka jak i miary wierszowej, choć bardziej archaiczne, zbliżone są do późniejszej poezji epicznej.

Do tej kategorji należy zajmująca legenda o Śunaḥśepie w Aitareya-brâhmaṇa VII, 13-18. Zaczyna się ona od ustępu prozą: „Hariścandra, syn Vedhasa, król z rodu Ikshvâku, był bezdzietnym. Miał on sto żon, ale nie miał z nich syna. Razu pewnego wstąpili do niego Parvata i Nârada [dwaj święci, przebywający kolejno na ziemi i w niebie i służący często bogom za posłów], a on zapytał Nâradę: "Gdy wszyscy ludzie, tak mądrzy jako i głupi, pragną syna, powiedz mi, o Nârado, co się osiąga przez syna? Tak jedną strofą zagadnięty, odpowiedział mu on dziesięcioma." Treść tej odpowiedzi jest, że ojciec przez syna spłaca dług i przez niego osiąga nieśmiertelność [bramin od urodzenia ma do spłacenia trzy długi: względem świętych wieszczów — naukę Wed, względem bogów — ofiary, a względem zmarłych przodków — potomstwo. To pozostawienie potomstwa jest nieśmiertelnością śmiertelnych]; dalej, że ze wszystkich radości na świecie największą jest radość ojca z syna; syn jest jego niebem, jego światłem, przewyższa zatem wszystko inne, a tem bardziej córkę, która jest nieszczęściem, i t. d. Po tych strofach radzi Nârada królowi, by poprosił Varuṇę o syna, obiecując, że mu go złoży w ofierze. Król

czyni to, a Varuṇa daje mu syna imieniem Rohita. Wówczas Varuṇa upomina się o spełnienie danej mu obietnicy, ale król zrazu prosi, by poczekał, aż syn będzie miał więcej niż dziesięć dni, potem, aż dostanie zębów i t. d., i tak zwleka dopóty, aż syn wyrósł na dorosłego młodzieńca. Wtedy król już postanawia dotrzymać danego słowa i syna złożyć bogu w ofierze, ale Rohita ucieka i chroni się do lasu. Varuṇa za karę zsyła na króla wodną puchlinę. Dowiaduje się o tem Rohita i chce powrócić do ojca, ale zachodzi mu drogę Indra pod postacią bramina i skłania go, by dalej pędził życie tułacze w lesie; powtarza się to, ile razy Rohita zamierza wrócić do domu. Wreszcie szóstego roku spotyka Rohita wieszcza im. Ajīgarta [który nie ma nic do jedzenia]. Tuła się on po lesie, zgłodniały; a że ma trzech synów Śunaḥpuccha, Śunaḥśepa i Śunolāṅgūla (wszystkie te imiona znaczą "ogon psa"), więc Rohita za jednego z nich ofiaruje ojcu sto krów. Ojcu żal najstarszego, matce najmłodszego, więc Rohita kupuje średniego Śunaḥśepę i z nim wraca do ojca. Varuṇa zgadza się na to zastępstwo, bo bramin więcej znaczy od wojownika,

więc Śunaḥśepa zamiast bydlęcia ofiarnego ma być ofiarowanym× i przywiązanym do słupa. Ale gdy nikt tego się podjąć nie chce, Ajîgarta za drugie 100 krów wiąże syna, a za trzecie 100 krów podejmuje się go zabić. i już z nożem podchodzi do niego. Wówczas Śunaḥśepa zwraca się o pomoc do bogów i wzywa ich kolejno w hymnach przechowanych nam w RV., a gdy w ostatnich trzech strofach jął wysławiać Jutrzenkę (Ushas), zaczęły spadać z niego pęta jedno po drugiem, a puchlina króla zmniejszać się, aż wreszcie on został rozwiązanym zupełnie, a król uzdrowionym. Śunaḥśepy święty wieszcz Viśvâmitra, który był kapłanem Hotṛi przy ofierze królewskiej, przybrał za syna i uczynił go swym spadkobiercą z pominięciem własnych stu synów. W końcu powiedziano, że opowieść tę opowiada królowi Hotṛi przy ofierze Râjasûya, siedząc na złotem wezgłowiu, a na takiemże wezgłowiu siedzący Adhvaryu odpowiada mu wykrzyknikiem om na strofy RV., a na inne strofy wyrazem tak; a dalej wymienione są dary należne obu kapłanom i wreszcie powiedziano, że kto pragnie mieć syna, otrzyma go z pewnością, jeśli każe sobie opowiadzieć tę legendę.

×przy ofierze Râjasûya

O legendzie, opiewającej wędrówkę Aryjczyków na wschód, wspomniałem już pokrótce (Śat. Br. I, 4, 1, 10-18): Mâthava, król Videghów, niósł w ustach boga Agni Vaiśvânara (ogień dla wszystkich), uosabiającego zapewne kulturę bramińską. Nie odpowiadał on swemu kapelanowi im. Gotama Râhûgana, by ognia z ust nie wypuścić, ale gdy ten wymówił słowa: „ciebie masłem pokropionego wzywamy" (masło służy do rozniecania ognia), wtedy Agni zapłonął i wypadł z ust króla na ziemię, i zaczął się szerzyć po ziemi ku wschodowi, a za nim szli król i jego kapelan. Agni wysuszył wszystkie rzeki z wyjątkiem rzeki Sadânîra, i dlatego rzekę tę dawniej uważali bramini za nieczystą i nie przeprawiali się przez nią. Ale teraz, powiada nasza legenda, kraina leżąca na wschód od tej rzeki, została przez ofiary braminów uświęconą i zamieszkaną. Mâthava zapytał Agni, gdzie ma zamieszkać (gdy cały kraj został ogniem spalony), a Agni odrzekł: „na wschód od tej rzeki." Tak więc pierwotną siedzibą Aryjczyków był Pendżab; stąd później przenieśli się nad rzekę Sarasvati, a potem według naszej legendy nad rzekę Sadânîrâ i na wschód od niej, gdzie leży państwo Videhów, bez wąt-

pienia ojczyzna Śat. Brâhmany.

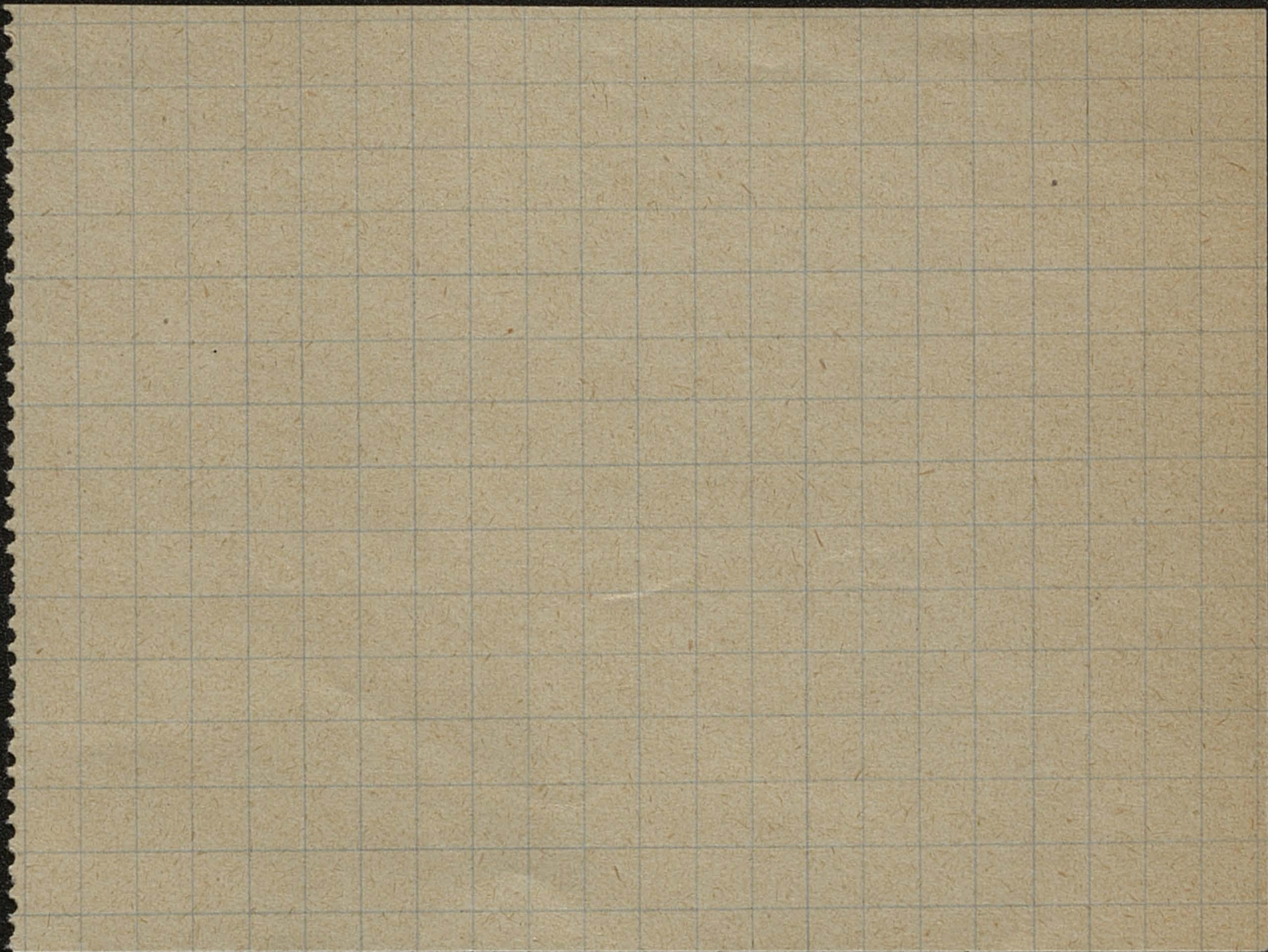
Znana z MBh. legenda o świętym wieszczu Cyavanie w Śat. Br. (IV, 1, 5, 1-15) brzmi nieco odmiennie: W sąsiedztwie zgrzybiałego Cyavany osiadł Śaryâta Mânava ze swym klanem, a chłopcy jego dla zabawy zaczęli obrzucać starca grudkami ziemi. Rozgniewany tem Cyavana zesłał na cały klan niezgodę, a widząc to Śaryâta zwołał pasterzy owiec i krów i zaczął dochodzić przyczyny tego nawiedzenia. Dowiedziawszy się, co się stało, wraz z córką im. Sukanyâ udał się do świętego, przepraszając go za doznaną zniewagę i dając mu córkę za żonę; poczem oddalił się wraz ze swym klanem, w którym znów zgoda zapanowała. Wtedy Aśvinowie, którzy jako lekarze wędrowali po okolicy, ujrzawszy Sukanyę, chcieli ją odwieść od męża i zabrać z sobą, ale ona odrzekła, że nie opuści do śmierci męża, któremu ją oddał ojciec. Dowiedział się od niej o tem Cyavana i polecił żonie, by powiedziała Aśvinom, gdy ją znów zaczepią, że sami nie są doskonali, nie powinni więc ganić jej męża, a gdy oni zapytają, dlaczego nie są doskonali, by im obiecała odpowiedzieć, gdy męża jej odmłodzą. Tak się też stało. Za poradą Aśvinów Cyavana zanurzył się w stawie i wyszedł z niego odmłodzony, a wówczas na zapytanie Aśvinów

odrzekła Sukanyā, że nie są oni doskonali, bo oto bogowie składają ofiarę w kraju Kurukshetra, a ich od ofiary wykluczyli. Aśvinowie udają się tam i ~~[illegible]~~ upominają się o zaproszenie na uroczystość, ale bogowie odpowiadają, że zbyt się pospolitują, obcując między ludźmi jako lekarze. Wtedy Aśvinowie powiedzieli bogom, że ofiara ich nie ma głowy, a gdy bogowie żądają wyjaśnienia, obiecują je dać, gdy zostaną zaproszeni; a otrzymawszy zaproszenie, zostają kapłanami przy ofierze i głowę ofierze przytwierdzają.

Nie wszystkie legendy w Brāhmaṇach są dawne; mamy tu też opowiadania wymyślone specjalnie w celu wyjaśnienia lub uzasadnienia jakiej ceremonji, a i dawne legendy po większej części są w takimże celu zmienione odpowiednio. Do takich wymyślonych bajeczek należy następująca, mająca wyjaśnić, dla czego przy ofiarach na cześć boga Prajāpati modlitwy odmawiają się szeptem: Raz powstała kłótnia między myślą a mową, która z nich jest lepszą; myśl utrzymywała, że ona jest wyższą, bo mowa tylko powtarza, co w myśli powstało; mowa zaś twierdziła, że ona jest wyższą, bo ona dopiero ogłasza, to, co wie myśl.

Krótkiety ofiarne 152

Brāhmany objaśnienia rytualne do ofiary.
Ciemny. Wł. zawiera najdawniejsze. Każda szkoła
ma swoją. Najważniejsze – Śat. Br., może jedno z póź-
niejszych. do AV należy Gopatha-Br., ale to właściwie
Vedāṅga. Kiedy powstały? 800–500? Gdzie? w krainie
Kurupañcāla. Zapewne początki współczesne z ostateczną red.
AV. Wł. 10. Vidhi i arthavāda. Legendy: Purūr. i Urv.
Potop. (Proza opis.) Miesz. prozy i wiersza w leg. o
Śunaḥśepie.



Obie udały się do boga Prajâpati, by spór ich rostrzygnął, a ten przyznał wyższość myśli, której mowa jest tylko naśladowczynią. Od tego czasu mowa, jak to bogu oświadczyła, nie składa ofiary bogu Prajâpati, i dlatego modlitwy do tego boga nie są mówione, lecz szeptane (Śat. Brâhm. I, 4, 5, 8–12).

W innych legendach mowa (Vâc) występuje jako prototyp kobiety, np. w następującej: Śat. Br. III, 2, 4, 2–6: Napój Soma znajdował się w niebie, a Gâyatrî pod postacią ptaka miała go znieść na ziemię, lecz został jej w drodze wykradziony przez Gandharwę. Bogowie, pragnąc go odzyskać, wysłali do Gandharwów kobietę Vâc, by go im odebrała. Gandharwowie oddali go jej, ale ją samą chcieli zatrzymać dla siebie. Zgodzili się na to bogowie, pod warunkiem, by Vâc sama dobrowolnie na to przystała i uczyniła wybór między bogami a Gandharwami. Ci ostatni, chcąc pozyskać jej względy, jęli jej recytować Wedy, bogowie natomiast stworzyli lutnię i jęli na niej przygrywać i śpiewać. Vâc wybrała bogów, i dlatego po dziś dzień kobiety są puste i najchętniej lgną do tego, który śpiewa i tańczy.

Legenda ta wyjaśnia, dlaczego kobiety są płoche. Podobnie mamy i inne legendy, wyjaśniające powstanie jakiej rzeczy, początek czy pochodzenie jakiej instytucji, a także noszą nazwę Purâṇa w przeciwieństwie do opowiadań o bogach i ludziach, zwanych

218.

itihâsa albo âkhyâna. Niektóre z nich są rzeczywistemi starodawnemi mytami lub baśniami, inne zostały wynalezione przez teologów, układających Brâhmany. Już w RV. w hymnie Purushasûkta 10, 90, 12 mamy podanie o pochodzeniu kast: Z ust ofiarowanego przez bogów Purushy powstał bramin, z ramion wojownik, z ud Vaiśya, a z nóg Śûdra. Inaczej przedstawiają tę rzecz Brâhmany: tu z ust boga Prajâpati wychodzi bramin a wraz z nim bóg Agni, z jego piersi i ramion powstaje wojownik wraz z bogiem Indrą, z jego tułowia - Vaiśya wraz ze wszystkimi bogami, a z nóg sam tylko Śûdra bez boga. Ztąd bramin spełnia swą czynność ustami, wojownik ramionami, a Vaiśya, choć wyzyskiwany przez braminów i wojowników, nie ginie, bo powstał z tułowia. Śûdra, stworzony bez boga, niezdolny jest do składania ofiary, a że powstał z nóg, więc wolno mu tylko myć nogi wyższym kastom. - O pochodzeniu nocy, stworzonej przez bogów dla pocieszenia stroskanej po śmierci Yamy - Yamî, i o powstaniu chmur z obciętych górom skrzydeł przez Indrę już wspomniałem. Tu przytoczę jeszcze niektóre Purâny, jak o powstaniu ofiary Agnihotra, polegającej na ofierze z mleka, którą co rano i co wieczór składa się Ogniowi. Śat. Br. II, 2, 4 tak

o tem mówi: Na początku był tylko sam Prajâpati, a chcąc się rozmnożyć, czynił pokutę, t.j. umartwiał się (pokuta tapas znaczy też „żar". Na innem miejscu, gdzie mowa jest o ascezie tego boga trwającej 1000 lat, powiedziano, że z żaru tej ascezy wyszły światła z jego porów, które stały się gwiazdami). Po tem umartwieniu z ust jego powstał Agni, a że powstał z ust, dlatego ogień pożera jadło ofiarne. Agni został więc najprzód (agre) stworzonym, i właściwie zwie się Agni. Stworzywszy go, Prajâpati spostrzegł, że ogień nie ma nic do pożarcia, bo nie było jeszcze drzew ani roślin, więc zaczął się bać, by jego samego nie pożarł. Począł tedy tworzyć przez składanie ofiar, stworzył rośliny, słońce, wiatr i t.d., a tworząc i sam się rozmnażał i ratował się od ognia, chcącego go pożreć. Kto zatem składa ofiarę Agnihotra, ten tak jak Prajâpati rozmnaża się przez potomstwo i ratuje się od ognia, t.j. od śmierci; a gdy umrze i spłonie na stosie, to odradza się na nowo z ognia, który tylko ciało jego pożera. Kto zaś nie składa tej ofiary, nie odrodzi się nigdy na nowo. W dalszym ciągu mowa jest o stworzeniu krowy, której mleko jest Agni; dlatego jest ono zgotowanem, choć krowa jest surowa, i ciepłem, a także białem jak ogień, choć krowa jest czarną albo czerwoną.

220.

W legendach o stworzeniu świata czytamy nieraz o znużeniu boga Prajāpati po dokonaniu dzieła stworzenia. Pokrzepienie daje mu ofiara, którą składa Agni lub składają bogowie, albo też stworzenie bydląt, które on sam ofiaruje. W tem tkwi może skoszlawiona myśl prawdziwego objawienia, bo i my z Biblii wiemy, że Bóg siódmego dnia „odpoczął". Prajāpati w Brāhmaṇach bardzo mało jest boskim, wszak wspominają one nawet o popełnionem przezeń kazirodztwie, za które bogowie ukarali go, tworząc strasznego boga Rudrę, który go przeszył swą strzałą. Legend o stworzeniu świata mamy w Brāhmaṇach bardzo wiele, i to nieraz sprzecznych ze sobą. Tak np. w temże samem Śat. Brāhm. powiedziano, że Prajāpati stworzył nasamprzód ptaki i płazy, ale te zaraz ginęły, więc przyszedł do przekonania, że giną one z braku pożywienia i stworzył zwierzęta ssące, które utrzymały się przy życiu. Gdzieindziej znów tworzy on człowieka ze swego ducha, z oka - konia, z oddechu - krowę, z ucha - owcę, z głosu - kozę. W Śat. Br. XI, 1, 6 Prajāpati sam zostaje stworzonym: Na początku były tylko wody, a te, chcąc się rozmnożyć, jęły się umartwiać (albo rozgrzewać), i powstało w nich złote jajo, które przez jeden rok (choć wówczas nie

było jeszcze roku) pływało po wodzie. Po upływie roku z jaja tego powstał Prajâpati; dlatego i dziś kobieta, krowa i klacz rodzą w ciągu roku. Nie było wówczas miejsca stałego, więc znów przez rok pływał Prajâpati na tem jaju, a po roku zaczął próbować mówić i rzekł *bhûh*, a słowo to stało się ziemią, *bhuvah*, co się stało powietrzem, i *suvar*, które stało się niebem. Dlatego i dziś po roku dziecko zaczyna mówić. i podobnie jak Prajâpati mówi wyrazy jedno- i dwuzgłoskowe. Te trzy wyrazy mają 5 zgłosek; z nich utworzył pięć pór roku (t.j. wiosnę, lato, porę deszczową, jesień i zimę). Następnie w dość zawiły sposób przedstawia legenda stworzenie bogów i demonów, dnia i nocy. Ciekawem jest tu oświadczenie, że nieprawdą jest to, co legendy opowiadają o walkach bogów z demonami, bo demonowie już od samego początku byli pognębieni. Jeszcze bardziej zawiłą jest legenda Śat. Br. VI, 1, 1, zaczynająca się od słów: Na początku było tu tylko *Asat* (nieistniejące, niebyt), a dodająca zaraz potem, że tem *asat* byli wieszczowie (*ṛṣi*), którzy przez ascezę wszystko stworzyli, a najsamprzód siedmiu ludzi (*purusha*), których złączyli w jednego Purushę, którym był Prajâpati. Teraz Prajâpati prowadzi dalej

dzieło stworzenia i stwory najpierw brahman, t.j. trojaką wiedzę, będącą jego podstawą; dlatego mówi się, że brahman (t.j. Veda) jest podstawą wszechrzeczy. Stojąc na tej podstawie Prajāpati stworzył najpierw wodę, potem za pomocą Vedy stworzył jaje, z którego powstał Agni, a łupina jego stała się ziemią i t.d. Ważnem jest, że już tu Brahman występuje jako podstawa wszechrzeczy; później staje się ono pierwiastkiem twórczym, a i ta nauka znajduje się już w Śat. Brāhm. XI, 2, 3, 1, gdzie powiedziano, że na początku było tylko brahman, które stworzyło bogów i t.d. Mamy zatem już w Brāhmaṇach zawiązki tych wszystkich pojęć, które dopiero w Āraṇyakach i Upaniszadach doczekały się pełnego rozwoju.

Āraṇyaki i Upanishady.

Widzieliśmy, że z epoki brāhmaṇów prócz samych tych dzieł innych zabytków literackich nie mamy wcale, stąd powszechnem jest mniemanie, że przez szereg wieków nauka o ofierze była jedyną produkcyą literacką Indów. Winternitz występuje przeciw temu zapatrywaniu, bo zdaniem jego nie można przypuścić, by umy-

szybciej tak zdolnego jak Indowie pochłonąć miały całkowicie owe spekulacje o celu i znaczeniu ceremonij ofiarnych, chociażby tylko umysły kapłanów. Jakoż już w samych brāhmaṇach obok wymienionych przepisów rytualnych i ich objaśnień znachodzimy podania i legendy, myty kosmogoniczne i strofy epiczne (gāthā) oraz pieśni wysławiające bohaterów (nārāśaṃsī)[1], a więc zawiązki poezji epicznej sięgają już tej epoki. Wielkie i kosztowne ofiary nie mogły się odbywać, jeśli lud nie był zapobiegliwy i zamożny, a niepodobna przypuścić, by wojownicy i kupcy, włościanie i właściciele trzód, rzemieślnicy i robotnicy owej epoki nie śpiewali pieśni i nie opowiadali historyj, a pieśni te i opowiadania znajdują się ~~już~~ częścią już w RV. (jak legenda o Śunaḥśepie), częścią w późniejszych epopejach i Purāṇach. Prócz tego mamy w brāhmaṇach początki takich nauk, jak gramatyka, fonetyka, astronomja, które później w Vedāṅgach traktowane były bardziej niezależnie. Filozofja także nie leżała odłogiem, bo spekulacja filozoficzna zbudziła się nie po epoce brāhmaṇów, lecz przed nią, jak świadczą niektóre hymny i ustępy RV, AV i YV. Ale zdaniem Winternitza ci najdawniejsi filozofowie indyjscy nie byli kapłanami, bo nauki ich sprzeciwiały się inte-

sessom braminów, żyjących z ofiary; rekrutowali się oni prawdopodobnie z onych borbożnych skąpców, którzy ofiar nie składali i nie obdarzali braminów.

Już w samych brâhmanach mamy dowody na to, że kasta wojowników nie trzymała się zdala od ruchu umysłowego i literackiego. Tak np. w Śat. Br. wspominany jest często król Videhów Janaka, który uczonych braminów zawstydza swą nauką i do którego idzie na naukę nawet taka powaga jak Yâjñavalkya. Ayasthûṇa, który poucza swego kapłana, także według wszelkiego prawdopodobieństwa nie był braminem. W Upanishadach zajmują się nauką już nie tylko królowie, ale nawet kobiety i ludzie prości. W Brihadâranyaka-Upanishad niejaka Gârgî zasypuje Yâjñavalkyę pytaniami o początku wszechrzeczy, tak że ją bramin upomina, by zanadto nie pytała, bo głowa jej pęknie, a w temże dziele tenże sam Yâjñavalkya poucza swą żonę Maitreyî o âtmanie. Gdzieindziej występuje prostak Raikva, pouczający bogacza im. Jânaśruti, oraz niejaki Satyakâma niewiadomego pochodzenia, którego pomimo tego przyjmuje na naukę bramin Hâridrumata, co dowodzi, że w owych czasach nie było jeszcze tak surowych przepisów pod względem nauczania i dopuszczania do nauki Wed, jak później; w późniejszych

157 225.

książach praw bowiem wciąż powtarza się przepis, że nauczycielem może być tylko bramin, a uczniem tylko członek trzech najwyższych kast. Tymczasem w Upaniszadach występują nieraz królowie i wojownicy jako nauczyciele braminów, m. i. król Pravâhana poucza bramina Gautamę o wędrówce dusz, a nauka ta, sprzeczna z teologją bramińską, wyszła z kasty wojowników, podobnie jak i nauka o âtmanie nie jest bramińską. Tak więc gdy bramini rozwijali swą naukę o ofierze, poza nimi zajmowano się rozwiązaniem doniosłych pytań, które później ~~traktowane~~ roztrząsane są w Upaniszadach. Z niebramińskich sfer wyszli owi pustelnicy i wędrowni asceci, wyrzekający się świata i jego rozkoszy i trzymający się zdala od ofiar bramińskich, wyszły różne sekty, jak sekta buddystów, a wielkie tych sekt rozpowszechnienie świadczy, że nauki owych niebramińskich filozofów znalazły wśród ludu gorące przyjęcie. Ale bramini zbyt byli mądrzy, by nie mieli się zastosować do tych nowych prądów i wyzyskać ich dla swoich celów. To też wytworzyli oni naukę o czterech stadjach w życiu Aryjczyków, o których będę mówił później, i tem samem zaadoptowali życie pustelnicze jako należące do systemu religijnego braminów,

Już w Brâhmanach znajdują się rozdziały zwane __Âranyaka__, t.j. Księgi leśne, przeznaczone dla pobożnych, którzy, usunąwszy się do pustelni, ofiar już nie składają, lecz poświęcają się medytacjom o ofierze. Są to zatem teksty obejmujące mistykę i symbolikę ofiarną oraz filozofję kapłańską, które studjowali pustelnicy leśni (__vânaprastha__). Ale podług Oldenberga są to dzieła, które z powodu swej treści bardziej mistycznej [× ~~wykładane~~ były uczniom przez nauczyciela] ~~przeznaczone były do studjów~~ w lesie, t.j. w samotności, a nie we wsi. Jakkolwiekbądź, w nich coraz bardziej rozwija się pierwiastek spekulacyjny, tak że z nich wreszcie wyłaniają się Upanishady, najdawniejsze traktaty filozoficzne Indów.* [* ich księgi dogmatyczne, gdy Brâhmany były księgami rytualnemi.] W Upanishadach mamy filozofję kapłańską, jak ją zawierają brâhmany i âranyaki, połączoną z nauką o âtmanie, która wyszła ze sfer niebramińskich i × [× sprzeczną jest] z religją bramińską. Pomimo tej sprzeczności, dzięki wytworzonej przez braminów nauce o czterech stadjach w życiu, Upanishady stały się częścią składową Wed, a tak jak âranyaki przeznaczone były dla trzeciego, tak Upanishady były niemi dla czwartego stadjum i otrzymały nazwę __Vedânta__, t.j. Koniec Wed. Zawarte one są w Âranyakach lub do nich dodane; chronologicznie należą one do końca epoki wedyjskiej,

a jako przedmiot nauki najtrudniejszy, bo mistyczno-filozoficzny, ~~traktowane~~ wykładane były dopiero na samym końcu szeregu lat poświęconych nauce Wed. Jako Vedânta Âranyaki i Upanishady dawniejsze traktowane były w różnych szkołach wedyjskich, bo zresztą wchodzą one w skład brâhmanów. I tak (z brâhmanów RV.) Aitareya-Brâhm. ma swe Aitareya-Âranyaka, a w tem ostatniem zawarta jest Aitareya-Upanishad, a Kaushîtaki-Brâhmana zakończone jest przez Kaushîtaki-Âranyaka, zawierające Kaushîtaki-Upanishad. Do czarnego YV należy Taittirîya-Brâhm., którego dalszy ciąg stanowi Taittirîya-Âr., a zakończeniem tego ostatniego są Taittirîya-Up. i później dopiero dodana Mahâ-Nârâyana-Upanishad. (albo Yâjñikî-Up.) W Śatap. Brâhm. należącem do białego YV. początek (14.) księgi – to Âranyaka, a końcowe rozdziały (6) ostatniej – to największa i najważniejsza upanisada Brihadâranyaka-Upanishad. Do jednego z brâhmanów SV. (zapewne Tândya brâhm.) należy Chândogya-Upanishad, której pierwszy rozdział – to Âranyaka. Do szkoły SV. Jaiminîya albo Talavakâra należy Âranyaka p.t. Jaiminîya-Upanishad-Brâhmana, którego część stanowi Kena-Upanishad (albo Talavakâra-Up.).

Wymienione Upanishady należą do najdawniejszych; język ich nie różni się od języka Brâhmaṇów. Pisane są prozą, tylko najpóźniejsza z nich Kena-Upan. jest napół metryczną. Wszystkie Upanishady dzieli Deussen* co do czasu powstania na 4 grupy, a do pierwszej zalicza właśnie wymienione Upanishady, z których Bṛihadâraṇyaka-Up. uważa za najdawniejszą. Drugą grupę tworzą Upanishady, przypisywane również pewnym szkołom wedyjskim, ale luźnie bardzo z niemi związane i prawie wszystkie metryczne, a mianowicie: Kâṭhaka-Up. (do czarn. YV.), Îśâ-Up. (do białego YV, bo wcielona do zbioru Vâjasaneyi-Saṁhitâ), Śvetâśvatara-Up. (do czarnego YV), Muṇḍaka-Up. (do AV.) i Mahâ-Nârâyaṇa-Up. (do czarn. YV zaliczona). Trzecią grupę stanowią trzy Upanishady prozą, ale język ich, styl i treść świadczą o późniejszem ich powstaniu, choć i te zaliczają do pewnych szkół wedyjskich; są to Praśna-Up. (do AV), Maitrâyaṇîya-Up. (do czarn. YV) i Mâṇḍûkya-Up. (do AV). Wszystkich tych Upanishad jest 14 i one to, choć różne co do czasu, należą do najdawniejszych traktatów filozoficznych indyjskich. Czwarta bowiem

* Allgem. Gesch. der Philosophie I, 2. Leipzig 1899, 2. wyd. tamże 1907. (Die Philosophie der Upanishad's).

grupa tych dzieł obejmuje liczne Upanishady, zaliczane wprawdzie do AV, ale nie mające związku z Wedami, bo zawierające nauki sekciarskie z czasów późniejszych. AV zaś, jak wiemy, nie był uznany za zbiór kanoniczny, a przytem, ~~podobnie jak Upanishady~~, był Wedą czarów, a więc tajnej nauki, jak i same Upanishady. (Wyraz upanishad znaczy „przysiadanie się", a więc pierwotnie oznaczał „posiedzenie poufne", a z czasem nabrał znaczenia „nauki tajnej, ezoterycznej." Upanishady były przeznaczone dla wybranych uczniów, nie dla ogółu.*) Zwolennicy AV, opracowali też niektóre upaniszady należące do tamtych Wed we własnej recenzji. Treścią dawnych upaniszad są roztrząsania o âtmanie (wszechduchu), późniejszych natomiast pogrążenie w Âtmanie (yoga), a w jeszcze późniejszych Âtman zastąpiony jest przez boga Vishnu lub Śivę. Wszystkich upaniszad jest podług Webera 235.

Stosownie do znaczenia swego wyrazem upanishad oznaczano zarówno głęboką filozoficzną naukę jak i symbolikę lub alegoryę bez treści albo formułkę czarnoksięską, a to przedewszystkiem, ale nie wyłącznie, w Upanishadach należących do AV. Stąd o „filozofii upaniszad" o tyle tylko może być mowa, o

* Podobnie wyraz Kollegium, jak zauważa Deussen, pierwotnie oznaczał zgromadzenie, a następnie wykład na zgromadzeniu. Synonimem wyrazu Upanishad jest rahasya, tajemnica, mysterium; stąd przestrzega się, by nauki nie powierzano byle komu, np. ojciec ma ją tylko najstarszemu synowi przekazać, a nauczyciel głosi ją dopiero na usilne nalegania.

ile te dzieła obok innych mysteryjów zawierają także i nauki filozofów. Ale i tu o systemie filozoficznym mówić nie można, bo zebrane są w upaniszadach nauki różnych ludzi i różnych czasów, choć są w nich niektóre nauki zasadnicze wszystkim upaniszadom wspólne, i te tylko nadają tym pismom pewną jednolitość. W najdawniejszych upaniszadach znachodzimy, podobnie jak u Platona, formę djalogu; ale obok takich djalogów, mogących zdaniem Winternitza śmiało być zestawionemi z djalogami Platona, są w upaniszadach rzeczy pod względem filozoficznym i literackim zupełnie bez wartości.

Upaniszady od dawna znane są w Europie. Z przekładu perskiego× przełożył 50 upaniszad na łacińskie Anquetil Duperron p. t. Oupnek'hat+ i wydał w Paryżu w 2 tomach 1801/2. Pomimo licznych w tym przekładzie błędów Schopenhauer studjował go z zapałem i uważał upaniszady za szczyt mądrości ludzkiej. Dziś znamy je daleko dokładniej z oryginałów. Szereg upaniszad wydał i przetłumaczył na język niemiecki Otto Böhtlingk, na angielski Max Müller (Sacred Books of the East, tomy I i XV). Najdostępniejszym jest przekład Pawła Deussena: Sechzig Upanishads des

× z 17. wieku

+ przekręcone z Upanishad.

Veda, Leipzig 1897,* a tenże uczony w ~~dziele~~ swej wymienionej już historji filozofji obszernie traktuje o upaniszadach. O nich także traktuje w świeżo wydanem dziele p. t. „Die Geheimlehre des Veda, ausgewählte Texte der Upanishad's, aus dem Sanskrit übersetzt" Leipzig 1907.

* 2. wyd. tamże 1905.

Przyjrzyjmy się teraz nieco dokładniej filozofji upaniszad. Główną treścią tych dzieł, to natura duszy wszechświata, najwyższego pierwiastku. Tu praczłowiek (purusha) RV. przemienił się w praducha (âtman); osobisty stwórca Prajâpati w nieosobiste źródło wszechbytu brahman. W hymnach RV bóstwa są uosobieniami zjawisk przyrody, ale już i w RV znachodzimy dążenie do jedności, prąd monoteistyczny. Tego jedynego boga nazywają stwórcą wszechrzeczy (viśvakarman) albo panem stworzeń (prajâpati). W najdawniejszych brâhmanach, będących częścią składową czarnego YV, postać tego boga Prajâpati coraz wyraźniej się zarysowuje i występuje na pierwszy plan, jest on bowiem stworzycielem bogów i demonów. Z innej strony dążenie do jedności objawia się w znanych wam już przeróżnych identyfikacjach, a w epoce, w której wszystko obracało się około ofiary, w tej ofierze szukano punktu środkowego, stałego.

232, Prajâpati zatem tworzy za pomocą ofiary albo sam staje się ofiarą i dzieli swą osobę na 10 części. Tu po raz pierwszy spotykamy się z pojęciem emanacji a myśl ta powtarza się niejednokrotnie. Z tego czasu pochodzi zapewne RV 10,90, tak zwane Purushasûkta; w hymnie tym materjałem, z którego wszystko powstało, jest praolbrzym Purusha, mający 1000 głów, oczów, nóg. Z niego powstały świat bogów i ludzi, trzy wedy, bramin, Râjanya (t. j. Kshatriya), Vaiśya i Śûdra, każdy z innej części jego ciała, a dalej księżyc, słońce, niebo, ziemia, wiatr, powietrze, Indra i Agni, ludzie i zwierzęta. Z czasem ten praolbrzym Purusha został uduchowionym i wyraz ten zaczął oznaczać praducha. Ale tak Prajâpati jak i Purusha były pojęciami zbyt osobistemi, ludzkiemi; to też widzimy w brâhmanach dążenie do wytworzenia pojęć bardziej abstrakcyjnych, do pojęć wyrażonych przez âtman i brahman. Etymologja dwu tych wyrazów jest niepewna, ale znaczenie wyrazu âtman dobrze jest znane. W RV znaczy on „tchnienie, oddech," a wiatr w RV – to oddech boga Varuny. Później w brâhmanach[x] jako dech życia âtman oznacza „własną osobę, własne ja," a więc „duszę" w przeciwieństwie do ciała, a użyte jako zaimek

[x] i w klasycznym sanskrycie

odpowiada łacińskiemu ipse, naszemu sam. Co do wyrazu brahman, to również nie wiemy, jakie jest jego pierwotne znaczenie, bo etymologji jego nie znamy. W RV brahman oznacza „modlitwę", później formułkę czarnoksięską, a więc i tu i tam środek, za pomocą którego wywiera się wpływ na bogów. Po powstaniu trzech Wed, tę trojaką wiedzę obejmowano również jednym wyrazem brahman; że zaś Wedom przypisywano początek boski, a z Wed według pojęć indyjskich powstała ofiara, którą uważano za siłę twórczą, więc z czasem ową „świętą wiedzę", ową „słowo boskie" zaczęto uważać „jako najpierwsze stworzenie (brahma prathamajam), a w końcu jako pierwiastek twórczy jako źródło wszechbytu (brahma svayambhu). Tak objaśnia Winternitz ewolucję pojęcia brahman, ale już przed nim Weber i Deussen zestawili to pojęcie z neoplatońskim i chrześcijańskim logosem.× Dwa te pojęcia ātman⊙ i brahman⊘ w upaniszadach zlały się w jedno, są zupełnie identyczne, są zatem tylko różnemi nazwami jednego odwiecznego pierwiastku.

× Podobnie jak bogowie RV z czasem się z sobą zlgali, tak samo i

⊙ (pierwiastek psychiczny)

⊘ (pierwiastek kosmiczny)

Zasadniczą nauką i myślą przewodnią upanisad to właśnie identyczność obu tych pojęć: Wszechświat – to Brahman, a Brahman – to Atman, czyli: świat – to bóg, a bóg – to moja dusza. Chāndogya-Upanishad III, 14 zawiera

naukę mistrza im. Śâṇḍilya o tożsamości duszy, t. j. tego, co jest wewnątrz nas nieskończenie małem, z bogiem, t. j. z tym, który poza nami jest nieskończenie wielkim. Zaczyna się ona od słów: „Zaprawdę, ten wszechświat – to Brahman,“ a kończy się słowami: „Ten mój Âtman (dusza) w mem sercu mniejszy jest od ziarnka ryżu albo jęczmienia albo gorczycy albo prosa.... Ten mój Âtman w mem sercu większy jest od ziemi, większy od powietrza, większy od nieba, większy od tych przestworzy. W nim są wszystkie czynności, wszystkie pragnienia, wszystkie zapachy, wszystkie smaki, on wszystko obejmuje; on milczy, ono nic się nie troszczy. Ten mój Âtman w sercu – to Brahman. Z nim się połączę, gdy umrę. Kto to poznał, ten, zaprawdę, nie wątpi. Tak rzekł Śâṇḍilya – Śâṇḍilya.“ A zatem, jak powiada Deussen, Brahman, to siła boska, twórcza, wieczna, nieskończona, która wcielona jest we wszystkie stworzenia, jest identyczną z Âtmanem, t. j. z tem, co po odjęciu wszystkiego, co zewnętrzne, pozostaje jako nasza najistotniejsza treść, nasze ja, nasza dusza. W Brihad-Âranyaka-Upan. czytamy takie określenie absolutu, który występuje tu po raz pierwszy w historji myśli ludzkiej: „Nie jest to ani dużem ani małem, nie krótkiem ani długiem, bez krwi, bez tłu-

rzeczy, bez cienia, bez ciemności, bez wiatru, bez eteru, nieprzylegające, niedotykalne, bez zapachu i smaku; bez oczu, uszu, głosu, umysłu; bez żaru, bez oddechu, bez twarzy; bez imienia i nazwiska; nie starzejące się, nie umierające, bez trwogi, nieśmiertelne, bez kurzu, bez odgłosu, nie odkryte ani ukryte, nie mające nic przed sobą, za sobą, nic wewnątrz, nic zewnątrz; nie je ono i nie jest jedzonem przez nikogo..... niewidziany widz, niesłuchany słuchacz, niemyślany myśliciel, nieznany znawca. Niema innego widza, słuchacza, myśliciela, znawcy. To jest akshara (nieprzemijające, wieczne), w które wpleciona jest przestrzeń i które w nią jest wplecione." O tym absolucie mówi Kâthaka-Upan., że ponieważ nie dosięga go ani mowa, ani myśl, ani oko, więc nie może być inaczej pojętym, jak tylko mówiąc „jest". W wymienionej już Brihad-Aranyaka-Up. czytamy, że na początku był Âtman; w samotności swej uczuł trwogę i nie odczuwał radości, bo tęsknił za drugą istotą, podzielił się więc i przekształcił w mężczyznę i kobietę, od których powstali ludzie. Następnie przemienił się w byka i krowę i t. d., i powstały woły i inne zwierzęta. Wreszcie stworzył wodę, ogień, bogów i t. d. A dalej czytamy, że

„Âtman wniknął w ten świat aż do końców paznokci; niewidzialny, jak brzytwa w swej pochwie albo ogień w ukryciu, gdyż nie okazuje się całkowicie. Oddychając, nazywa się on oddechem, mówiąc — głosem, myśląc — myślą. To są nazwy jego czynności. Kto go zatem czci pojedyńczo (t.j. tylko w tych objawach), ten go nie zna, bo on nie jest w tem zupełnym, a staje się nim przez pojedyńcze (objawy). Słowem <u>âtman</u> należy go czcić, w niem bowiem wszystkie te (objawy) są jedno."

Fundamentalna nauka upaniszad o tożsamości brahmana z âtmanem× wyrażona jest przez znaną formułkę <u>tat</u> <u>twam</u> <u>asi</u> (to ty jesteś), t.zn. „ten wszechświat i brahman — to ty sam." W Châṇdogya-Upan. (VI) Śvetaketu, licząc 12 lat wieku, idzie na naukę do nauczyciela, a po 12 latach powraca do domu, mając się w swej zarozumiałości za uczonego. Ojciec Uddâlaka, widząc to, pyta go, czy posiadł też naukę, przez którą niesłyszane staje się słyszanem, niezrozumiane zrozumianem, a niepoznane poznanem, naukę wiodącą od rzeczy konkretnych do abstrakcji, podobnie jak przez jedną bryłę gliny poznaje się wszystkie przedmioty gliniane, różniące się od niej tylko nazwą, a będące w rzeczywistości gliną; jak przez jeden guzik miedziany poznaje się wszystkie wyroby z miedzi, które

×albo duszy wszechświata z indywidualną duszą

są między, i jak przez jedne nożyczki poznaje się wszystkie wyroby żelazne, które są tylko żelazem. Śvetaketu nie ma pojęcia o tej nauce, więc na jego prośbę Uddâlaka wykłada mu tę naukę: na początku było to, co jest (nie zaś to, co nie istnieje, jak twierdzą niektórzy, bo z tego, co nie istnieje, nie mogło powstać to, co istnieje), a było samo jedno. Ono stworzyło żar (*tejas*), żar stworzył wodę (*âpah*), wody – pożywienie (*anna*); dlatego żar w człowieku wytwarza wodę (t.j. pot i łzy, gdy go trapi żar bólu), a deszcz wytwarza obfite pożywienie. Ono przeniknęło te trzy elementy (odpowiadające naszym trzem, któremi są ogień, woda i ziemia), z których wszystko się składa, ~~a one~~ ono jest ich podstawą, jest duszą w nas samych. Gdy człowiek umiera, powraca on tam, skąd powstał, t.j. łączy się z *tem, co jest*; podobnie jak soki różnych drzew łączą się razem w jednolity miód, tak i wszystkie stworzenia rozpływają się w *tem, co jest* i stają się niem, nie mając o tem świadomości. Tą nieuchwytną istotą wszechrzeczy, to Âtman, „to ty sam, o Śvetaketu"...". A dalej mówi Uddâlaka, że ciało wprawdzie umiera, ale życie nie umiera, a tą nieuchwytną istotą wszechrzeczy to Âtman, „to ty sam, o Śvetaketu." Śvetaketu zwraca się do ojca z prośbą: „Ucz mnie jeszcze dalej, o czcigodny! – Dobrze! odrzekł tamten, Przynieś mi owoc z onego drzewa figowego. – Oto

jest, o czcigodny! — Rozetnij go! — Już go rozciąłem, o czcigodny! — Co widzisz w nim? — Widzę tu drobniuchne ziarnka, o czcigodny! — Rozetnij jedno z nich! — Już rozcięte. — Co tu widzisz? — Nic, o czcigodny. — Wtedy on rzekł do niego: Mój drogi, ta rzecz nieuchwytna, której nie widzisz, to podstawa istnienia tego dużego drzewa figowego. Wierzaj mi, mój drogi, ta rzecz nieuchwytna, to właśnie to, co jest istotą wszechrzeczy, to rzecz realna, to Atman, to ty sam, o Śvetaketu! — O czcigodny, nauczaj mię jeszcze dalej. — Dobrze, mój drogi. Włóż tę oto grudkę soli do wody i przyjdź znów do mnie jutro rano. — Tamten uczynił tak, ten zaś rzekł: Przynieś mi sól, którą wczoraj wieczór włożyłeś do wody. — Tamten ~~je~~ chciał ją schwytać, lecz jej nie znalazł, bo się była rozpuściła. — Kosztuj wodę z tej strony. Jakiż ~~ma~~ smak? — Słony. — Skosztuj ze środka. Jakiż ma smak? — Słony. — Skosztuj z tamtej strony. Jaki ma smak? — Słony. — Daj teraz spokój i usiądź przy mnie. — On uczynił tak (i rzekł): (Ten smak) wciąż jeszcze pozostaje. — Wówczas tamten rzekł: Zaprawdę, mój drogi, tak samo i ~~ty~~ (w tem ciele) nie dostrzegasz tego, co jest, a jednak ono istnieje. A ta rzecz nieuchwytna, to to właśnie, co stanowi istotę wszechrzeczy, to rzecz realna, to Atman, to ty sam, o Śvetaketu![4]

W upaniszadach spostrzegamy nieustanne dą-
żenie do schwytania tego panteistycznego ja.
Zupełnie ten sam przykład o soli rozpuszczonej
w wodzie mamy w Brihad-Âranyaka-Upa-
nishad. Tu Yâjñavalkya z solą wrzuconą do
wody porównuje „tę wielką istotę, nieskończo-
ną, nieograniczoną, polegającą tylko na pozna-
niu." W tejże upaniszadzie uczony bramin
Gârgya Bâlâki wykłada królowi Ajâtaśatru
o brahmanie, ale królowi nie trafia to do prze-
konania, aż wreszcie bramin idzie na naukę
do króla, który mu wyjaśnia, że brahmana
szukać należy w âtmanie, t. j. w rozumnej
duszy człowieka, w nim samym. Gdzieindziej
(Chândogya-Up. VIII) Indra idzie na naukę do
boga Prajâpati, który mu daje kolejno coraz
dokładniejszą definicję âtmana, aż wreszcie
wygłasza naukę o prawdziwym âtmanie, nie-
śmiertelnym i bezcielesnym w śmiertelnem
ciele. Âtman jeden wie: to chcę powiedzieć, a
głos służy tylko do mówienia, on tylko wie:
to chcę posłyszeć, a uszy są tylko narzędziem
i t. d. Kto tego âtmana znalazł i poznał, ten
zdobywa wszystkie światy i osiąga spełnienie
wszystkich swych pragnień. Âtman zatem-
to rozumna dusza w człowieku, a dusza ta jest
identyczną z wszechświatem, bo, jak powiada
Deussen,× bezprzedmiotowym podmiotem poznania.

× Âtman jest

240.

Jedną z najczęstszych nazw âtmana w upaniszadach, to prâṇa = dech żywotny, życie; ten sam wyraz w liczbie mnogiej prâṇâḥ oznacza organa duszy, t.j. mowę, oddech, wzrok, słuch i organ myślenia, którym w przyrodzie odpowiadają siły natury: ogień, wiatr, słońce, strony świata i Księżyc. O wzajemnym stosunku między temi ostatniemi a życiem (prâṇa) nieraz jest mowa w upaniszadach. Chândogya-Up. V opowiada o sporze między temi organami, który z nich jest wyższym. Bóg Prajâpati, do którego udają się o rozstrzygnięcie sporu, oświadcza, że ten z nich jest najlepszym, bez którego ciału jest najgorzej. Więc najpierw mowa rozstaje się z tamtemi organami, a gdy powraca, dowiaduje się, że jakoś mogły się bez niej obejść, podobnie jak niemi, którzy nie mówią, ale oddychają, widzą, słyszą i myślą. Z kolei odchodzą wzrok, słuch i myśl – i rezultat jest zawsze ten sam. Ale gdy w końcu oddech[x] chciał odejść, to pociągnął za sobą wszystkie pozostałe organa, tak że te przyznały mu pierwszeństwo i jęły go prosić, by ich nie opuszczał. Dlatego organa nie nazywają się mowy, wzroki, słuchy, organa myśli, ale prâṇâḥ, bo prâṇa – to wszystkie organa razem wzięte.

[x] prâṇa

Co się dzieje z temi organami po śmierci czło-
wieka? Na to pytanie ~~Ârtabhâgi~~ odpowiada
~~[illegible]~~ Brihadâranyaka-Up. (III, 2) ~~Yaj~~, że mowa
jego wchodzi w ogień, oddech – w wiatr, wzrok
– w słońce, organ myślenia – w księżyc, słuch –
w strony świata, a dalej ciało w ziemię, dusza
w przestworza, włosy w rośliny i drzewa, krew –
w wodę. Ârtabhâga pyta, co się wówczas dzie-
je z człowiekiem samym, a Yâjñavalkya
oświadcza mu, że o tem na osobności tylko mo-
gą z sobą mówić (bo to wielka tajemnica), a
przedmiotem tej rozmowy były uczynki, do-
bre i złe. Na innem miejscu tejże upanisza-
dy tenże Yâjñavalkya wykłada królowi Ja- IV, 3-4.
naka o stanach i kolejach duszy, a obraz,
jaki tu roztacza, zdaniem Deussena nie ma
pod względem bogactwa i ciepła równego so-
bie w indyjskiej, a może i w literaturze wszy-
stkich narodów. We wstępnym djalogu mówi
Yâjñavalkya, że światłem człowieka jest
słońce, a gdy ono zajdzie – księżyc, gdy i ten
zajdzie – ogień, gdy ten zagaśnie, wówczas mo-
wa jest jego światłem (bo w ciemną noc czło-
wiek kieruje się głosem, który słyszy). Ale gdy
i głos zamilknie, to światłem jego jest Âtman,
który pozostaje niezmienionym w tym i w tam-
tym świecie, a przebywanie jego w tych dwu
światach, to dwa stany Âtmana. Jest jeszcze

242.

trzeci stan pośredni, to jest sen, w którym dusza ogląda oba światy. Gdy człowiek śpi, to dusza jego sama sobie jest światłem, za pomocą którego z materjału z tego świata zapożyczonego tworzy sobie ulice, wozy, zaprzęgi, rozkosze i radości; odrzuciwszy wszystko, co cielesne, wzbija się w górę i jako nieśmiertelna buja na wyżynach, jak bóg staje się twórcą.
Gdy człowiek śni, ogląda we śnie swój obecny stan. Ale podobnie jak ptak, znużony lotem, przypada, tak samo i dusza popada w stan, w którym wolna jest od wszelkiej żądzy i żadnego snu nie ogląda. W głębokim tym śnie bez snów widzi, nie widząc, słyszy, nie słysząc, rozpoznaje, nie rozpoznawając, nie zdając sobie sprawy z tego, co jest w niej lub poza nią. W śnie takim ogląda ona swój stan na tamtym świecie, bo gdy zlewa~~jąc~~ się z brahmanem, poza nią nie istnieje nic drugiego, coby mogła widzieć, słyszeć lub rozpoznać, a to właśnie jest najwyższem szczęściem.
A dalej mówi Yājñavalkya o śmierci: podobnie jak owoc odrywa się od szypułki, tak samo dusza odrywa się od ciała i powraca do życia; jak króla poddani, tak duszę witają żywioły, a żegnają organa. Gdy człowiek umiera, dusza jego wchłania w siebie siły żywotne tych organów i chroni się do serca, a z serca, ~~którego wie~~ wychodzi

166 243.

przez oko, przez głowę lub przez inne członki. Z duszą ulatuje oddech (prâṇa)[x], a za nim wszystkie organa oraz świadomość. Przy duszy (âtman) pozostają wiedza i uczynki. Ona, jak gąsienica, kurczy się sama w sobie i jak złotnik przekształca jeden posąg w drugi, tak samo i ona tworzy sobie nową, piękniejszą postać. Człowiek (niewyzwolony) odradza się według swych uczynków, dobrych lub złych; dobry rodzi się na nowo jako dobry, zły jako zły; albowiem człowiek składa się z pożądania, a jakiem jest to pożądanie, taką jego wola (kratu D. „Einsicht," W. „Entschluss"), jaką wola, takie czyny, a jakie czyny, taki jego los (przeznaczenie). Ale to się odnosi do człowieka pożądającego (Kâmayamâna); kto zaś wolnym jest od pożądania, sam jest swem pożądaniem, ten jest brahman i roztapia się w brahmanie, a to właśnie jest wyzwoleniem. Na innem miejscu tejże upaniszady czytamy: „Ktokolwiek wie to: 'ja jestem brahman', ten staje się wszystkiem; nawet bogowie nie mogą mu przeszkodzić, aby się tem stał; albowiem on staje się ich âtmanem (własną osobą). Tak więc prawdziwa wiedza prowadzi do najwyższego szczęścia przez zlanie się duszy z brahmanem, ale kto tej wiedzy nie posiadł, ten rodzi się na nowo,

[x] (albo życie)

Jak widzieliśmy, już w najdawniejszych upaniszadach, bo do nich zalicza Deussen Brihadâranyaka-Up., spotykamy naukę o wędrówce dusz (samsâra), a przyjęcie tej nauki przez buddyzm dowodzi, że * wówczas była już ustaloną. Najdawniejszą jej formą, to teorja o ponownem umieraniu; z niej wyłoniła się nauka o odradzaniu się na tamtym świecie (tak w Śatapatha-Brâhmana), a wreszcie (w upaniszadach) na tym świecie. W ścisłym związku z tą nauką jest teorja odpłaty według uczynków (Karman), od których zależne są ponowne narodziny; ci, co nie mają prawdziwej wiedzy, idą na Księżyc, skąd według uczynków swych powracają na ziemię jako ludzie, ptaki, zwierzęta lub gady. Wyzwoleni z powodu swej prawdziwej wiedzy zlewają się z brahmanem, a z tego świata niema już powrotu. Już z tego widać, że etyka w upaniszadach daleko większą gra rolę, niż w brâhmanach; ~~[illegible]~~ ale i tam nie zajmuje ona bynajmniej naczelnego miejsca, co zresztą łatwo ~~jest~~ da się wytłumaczyć. Widzieliśmy, że wyzwolenie, a zatem najwyższy cel dążenia ludzkiego, osiągnąć można przez samą prawdziwą wiedzę i tylko przez nią; kto zatem chce być wyzwolonym,

ten winien wstrzymywać się od wszelkich czynów, dobrych czy złych, bo wszystkie prowadzą do ponownych narodzin, a wiedza sama wyzwala. O tę wiedzę ubiegał się Indra, będąc przez 101 lat uczniem boga Prajāpati, a tu na ziemi królowie, by tę wiedzę posiąść, obsypują braminów bogactwami, bramini w tymże celu korzą się przed królami, bogacze przed żebrakami. Kāṭhaka-Up. wymownie przedstawia nam tę żądzę wiedzy w legendzie o młodzieńcu im. Naciketas, któremu bóg śmierci Yama obiecuje spełnienie trzech życzeń. Naciketas najprzód prosi, by mógł żywy powrócić do ojca, następnie pragnie wejścia niebieskiego, a w końcu żąda odpowiedzi na pytanie, czy człowiek po śmierci istnieje, czy też nie. Yama chce się wymówić od odpowiedzi, prosi, by^x^ wybrał sobie co innego, potomstwo, bogactwo, długie życie, znaczenie, rozkosze. Ale te dobra ziemskie nie nęcą młodzieńca, bo one wszystkie znikome, nalega więc dalej i obstaje przy swem życzeniu, a wówczas Yama wysławia go, że wybrał wiedzę, nie rozkosze, i odpowiada, że życie i śmierć, to tylko różne fazy rozwoju; prawdziwa wiedza, polegająca na poznaniu tożsamości duszy indywidualnej z duszą świata, wyzwala od śmierci; kto jej nie posiadł, ten odradza się na nowo

x raczej

246.

i przybiera nowe ciało lub przechodzi w rzeczy stałe, jak kije i kamienie, stosownie do swych uczynków i swej wiedzy.

Przepisy etyczne w upaniszadach są rzadkie. Taittirîya-Up. (I, 11) zawiera szereg nauk moralnych, które nauczyciel daje uczniowi na pożegnanie: "mów prawdę, wypełniaj swój obowiązek, nie zaniedbuj nauki Wed..., jak boga czcij matkę, ojca, nauczyciela, gościa, spełniaj tylko uczynki nienaganne, a nie inne,... dawaj jałmużnę z wiarą, radością, wstydliwością, bojaźnią, współczuciem" i t. d.

Etycznej treści jest również ~~następny~~ ustęp w Brihadâraṇyaka-Up. (V, 2), zawierający następujące opowiadanie: Uczniami boga Prajâpati byli jego trojacy synowie: bogowie, ludzie i demonowie. Bogowie prosili nauczyciela, by im coś powiedział, a Prajâpati rzekł *da* i spytał, czy to zrozumieli; a gdy tamci odpowiedzieli, że *da* znaczy *dâmyata* (poskramiajcie się), potwierdził to. Ludziom także Prajâpati powiedział *da*, a ci wzięli to w znaczeniu *datta* (dawajcie), na co się on zgodził. Gdy wreszcie i demonom tę samą zgłoskę powiedział, ci zrozumieli ją jako *dayadhvam* (bądźcie litościwi). I to właśnie ~~wypowiada~~ głosi grzmot, ów głos z nieba, mówiąc *da*-

da-da, t.zn. dâmyata, datta, dayadhvam, i zalecając poskramianie się, szczodrobliwość i miłosierdzie.

Takie ustępy etyczne należą w upaniszadach do wyjątków; przeważa w nich wywyższanie prawdziwej wiedzy ponad wszystko, a ten przesadny kult wiedzy musiał z czasem doprowadzić do pogardy dla świata i jego rozkoszy. W jednej z późniejszych upaniszad (Maitrâyana-Up. I, 2-4) czytamy o królu imi. Brihadratha, który, zdawszy rządy na syna, idzie do lasu i tam straszną czyni pokutę, stojąc z wyciągniętemi ramionami i patrząc w słońce. Po 1000 dniach przychodzi do niego mędrzec Śâkâyanya i obiecuje mu spełnienie życzenia. Król żąda, by mu wyjaśnił istotę âtmana; innej łaski nie pragnie, bo czyż można doznać szczęścia, będąc obarczonym tak nędznem i obrzydliwem ciałem, nędzonem namiętnościami i fizycznemi dolegliwościami, na tym świecie tak znikomym, wystawionym na przeróżne katastrofy.[2] Wówczas Śâkâyanya, który zrazu nie chciał zadość uczynić żądaniu króla, uradowany wygłasza mu swoją naukę. Jak powiedziałem, pesymizm, przejawiający się w tem opowiadaniu, jest późnym objawem, który w dawniejszych wedyjskich

248.

upaniszadach znajduje się dopiero w zarodku, a mianowicie w nauce, że świat nie jest rzeczywistym, realnym, bo realnem jest tylko brahman, którem jest dusza, âtman. Wszystko inne jest cierpieniem, ale i to cierpienie nie jest realnem, bo wiedzący nie zna ani trwogi, ani bólu, a Âtman składa się z rozkoszy (ânanda). Tak więc upaniszady są raczej optymistyczne, niż pesymistyczne; ale wiara w nierealność świata musiała wytworzyć pogardę dla świata, to też w upaniszadach szukać należy źródła pesymizmu późniejszej filozofji indyjskiej, która cała opiera się na upaniszadach, nie wyłączając buddyzmu i późniejszego braminizmu. Zdanie, że świat materjalny jest tylko złudzeniem (mâyâ), wywołanem przez Brahman, znajdujemy wprawdzie w jednej z późniejszych upaniszad, ale samo pojęcie tkwi już w najdawniejszych i odpowiada nauce Platona, że rzeczy zmysłowe są cieniem rzeczywistych, oraz nauce Kanta, że są tylko objawami absolutu (Ding an sich).

Systemu filozoficznego, jak już wspomniałem, upaniszady nie zawierają. Są to raczej poetyczno-filozoficzne fantazje, djalogi, dysputy, albo, jak je nazywa Winternitz,

poematy filozoficzne (philosophische Dichtungen). Przyczyny wpływu, jaki wywierały do naszych czasów na umysły, jak np. na Schopenhauera, który był gorącym ich wielbicielem, szukać należy zdaniem tegoż Winternitza właśnie w tej ich poetyczności, przemawiającej ~~zarówno~~ do serca, ~~jak~~ gdy treść sama przemawia do rozumu. Nie ~~ta~~ w samej treści, nie w koncepcjach filozoficznych, które Schopenhauer nazywa nadludzkiemi, a Deussen niemającemi sobie równych w Indjach i poza Indjami, leży ich wpływ i urok, lecz w tem ciągłem szukaniu prawdy, w tej walce o jej zdobycie, w bezpośredniości wyrażenia nowej idei i w zapale, z jakim ją wypowiadają.

Aby lepiej dać poznać formę upaniszad, przytaczam tu jeszcze na zakończenie w dosłownym przekładzie z oryginału dłuższy ustęp ze znanej nam już z treści lekcji VI (prapâṭhaka) Chândogya-Upanishad: 1,1. „Śvetaketu był potomkiem Aruny. Do niego rzekł ojciec: O Śvetaketu, poświęć się świętej nauce; nikt zaprawdę z naszej rodziny nie jest, nie ucząc się, jakoby tylko krewnym braminów. 2. On, licząc lat 12, wstąpił na naukę, a mając lat 24, wyuczywszy się wszystkich Wed, przybył zarozumiały, dumny ze swej nauki i sztywny. 3. Do niego rzekł ojciec:

250.

O Świetaketu, gdy tedy tak jesteś zarozumia-
ły, dumny z swej nauki i sztywny,* czy zapy-
tałbyś o naukę, przez którą niesłyszane staje
się słyszanem, niepomyślane pomyślanem, nie-
poznane poznanem? — 4. Jakież, o czcigodny, będzie
ta nauka? — Jako, mój drogi, z jednej bryły
gliny poznaje się wszystko, co z gliny zrobione,
i jako ta przemiana* ~~jest~~ (ten wyrób) jest tylko
wyrażeniem, nazwą, ale w rzeczywistości tylko
gliną; 5. jako, mój drogi, z jednej kulki mie-
dzianej poznaje się wszystko, co z miedzi zrobio-
ne, i jako ten wyrób jest tylko wyrażeniem,
nazwą, ale w rzeczywistości tylko miedzią; 6. ja-
ko, mój drogi, z jednych nożyczek do paznokci
poznaje się wszystko żelazne i jako ten wyrób
jest tylko wyrażeniem, nazwą, ale w rzeczywi-
stości tylko żelazem; tak, mój drogi, ma się i z tą
nauką. — 7. Z pewnością nie wiedzieli tego oni
czcigodni, bo gdyby to wiedzieli, to jakżeby mi
tego nie powiedzieli? Ale czcigodny niech mi
to powie. — „Dobrze, mój drogi" ~~tak~~ rzekł on.

2,1. Istniejące tylko,* mój drogi, było tu na
początku, samo jedno tylko, bez drugiego. Co
do tego niektórzy mówią, że tylko nieistniejące
było tu na początku samo jedno tylko, bez dru-
giego, a z tego nieistniejącego powstaje jakoby
istniejące. 2. Ale, rzekł on, zkądże, mój drogi mia-
łoby tak być? Jakże z nieistniejącego miałoby

* mój drogi;

* (różnica polega tylko na —)

* (sat)

powstać istniejące? Przeciwnie, istniejące tylko, mój drogi, było tu na początku, samo jedno, bez drugiego. 3. Pomyślało ono: 'rozmnożę się i rozpłodzę', tedy stworzyło żar (ogień: tejas); ów żar pomyślał: 'rozmnożę się i rozpłodzę', tedy stworzył wodę. Dlatego, gdziekolwiek ~~kto~~ człowiek rozgniewa się (trapi się: śocati) albo się poci, z żaru właśnie, z tego powstaje woda. Ona woda pomyślała: 'rozmnożę ~~my~~ się i rozpłodzę' i stworzyła pożywienie; dlatego, gdziekolwiek pada deszcz, to powstaje obfite pożywienie; z wody właśnie, z tego powstaje jadło. 3,1. Te stworzenia mają× zaprawdę trzy nasiona (trojakie pochodzenie): z jaja zrodzone, żywo zrodzone, z nasienia narodzone. 2. To tedy bóstwo+ pomyślało: 'dobrze! wniknąwszy w te trzy bóstwa [żar, woda, pożywienie] tym żywym âtmanem [t.j. indywidualną duszą], rozwinę nazwy i postaci. 3. i każde z nich uczynię trojakiem. To tedy bóstwo, wniknąwszy w te trzy bóstwa tym żywym âtmanem, rozwinęło nazwy i kształty, 4. a każde z nich uczyniło trojakiem. Jak zaś zaprawdę, mój drogi, z tych trzech bóstw każde staje się trojakiem, to dowiedz się ode mnie.

× [t.j. one]

+ (t.j. sat)

4,1. Co w ogniu jest czerwonym kształtem, to jest kształt żaru, co białym, to kształt wody, co czarnym, to kształt pożywienia. Zniknęła ognistość (istota) ognia; przemiana× jest tylko wyrażeniem, nazwą, a w rzeczywistości są tylko trzy postaci. 2. Co w słońcu

× (różnica polega na –)

jest czerwoną postacią, to jest postacią żaru, co białą, to postać wody, co czarną, to postać pożywienia. Zniknęła słoneczność słońca; a różnica polega tylko na wyrażeniu, na nazwie, a w rzeczywistości są tylko trzy postaci. 3. Co w Księżycu jest czerwoną postacią, to postać żaru, co białą, to postać wody, co czarną, to postać pożywienia. Znikła księżycowość z Księżyca; różnica polega tylko na wyrażeniu, na nazwie, a w rzeczywistości są tylko trzy postaci. 4. Co w Błyskawicy jest czerwoną postacią, to postać żaru, co białą, to postać wody, co czarną, to postać pożywienia. Znikła błyskawiczność błyskawicy; a różnica polega tylko na wyrażeniu, na nazwie, a w rzeczywistości są tylko trzy postaci. 5. Tego zaprawdę świadomi, starożytni wielcy panowie i wielcy nauczyciele to wyrzekli: "Nikt nam dziś nie powie nic niesłyszanego, niepomyślanego, niepoznanego"; albowiem z tych [trzech rzeczy: żaru, wody, pożywienia] doszli do świadomości. 6. Co było jakoby czerwonem, o tem wiedzieli, że to postać żaru; co było jakoby białem, o tem wiedzieli, że to postać wody; co było jakoby czarnem, o tem wiedzieli, że to postać pożywienia. 7. co było niepoznanem, o tem wiedzieli, że to połączenie onych bóstw [żaru, wody, pożywienia]. Jako zaś, zaprawdę,

mój drogi, ~~a~~ z tych trzech bóstw, gdy wejdą w człowieka, każde staje się trojakiem, o tem dowiedz się ode mnie.

5, 1. Pożywienie zjedzone dzieli się trojako: który składnik jego jest najgrubszym, ten staje się kałem, który jest średnim, ten staje się mięsem, a który jest najcieńszym, ten staje się manasem (umysł, myśl, duch). 2. Woda wypita dzieli się trojako: który jej składnik jest najgrubszym, ten staje się moczem, który średnim, ten staje się krwią, który jest najcieńszym, ten staje się prâną (oddech, duch). 3. Żar spożyty dzieli się trojako: który jego składnik jest najgrubszym, ten staje się kością, który średnim, ten szpikiem, który najcieńszym, ten staje się mową. 4. Albowiem, mój drogi, z pożywienia składa się manas, z wody składa się prâna, z żaru składa się mowa. — Dalej jeszcze niech mnie czcigodny poucza. — Dobrze, mój drogi, rzekł on.

6, 1. Co w kwaśnem mleku,ˣ mój drogi, jest najcieńszą substancją, to dąży do góry, to staje się masłem. 2. Tak samo właśnie zaprawdę, mój drogi, to co w + ~~pożywieniu~~, gdy się je spożywa, jest najcieńszą substancją, to dąży do góry, to staje się manasem. 3. Co w wodzie, mój drogi, gdy się ją pije, jest najcieńszą substancją, to dąży do góry, to staje się prâną. 4. Co w żarze, mój drogi, gdy się go spożywa, jest najcieńszą

ˣ gdy się je mąci,

\+ jadle

substancję, to dąży do góry, to staje się mo-
wą. 4. Albowiem, mój drogi, z pożywienia
składa się manas, z wody składa się prâṇa,
z żaru składa się mowa. – Dalej jeszcze niech
mię czcigodny poucza. – Dobrze, mój drogi, rzekł
on.

7,1. Z 16 cząstek, mój drogi, składa się czło-
wiek. Nie jedz przez 15 dni, pij tylko wodę:
z wody składający się prâṇa, gdy pić będziesz,
nie zostanie przerwanym. 2. On nie jadł przez 15
dni. Potem odwiedził go (i rzekł): co mam powie-
dzieć, panie? – Strofy z Ṛigvedy, mój drogi, formuł-
ki z Yajurvedy i pieśni z Sâmavedy. – On rzekł:
nie przychodzą mi na myśl (nie mogę ich sobie
* rozniecanego ogniska
przypomnieć) panie. 3. Do niego rzekł (tamten):
Jako, mój drogi, z wielkiego* ~~stosu~~ zostaje jeden
węgielek wielkości błyszczącego robaczka i potem
tym węgielkiem
~~już w skutek tego~~ mało co się pali, tak samo,
mój drogi, z 16 twoich części pozostała jedna
część, przez którą teraz nie posiadasz Wed. Jedz!
4. Potem dowiesz się ode mnie. On zabrał się
do jedzenia; potem odwiedził tamtego, a cokol-
wiek tamten go zapytał, na wszystko odpowie-
dział. Rzekł do niego tamten: 5. Jako, mój drogi,
pozostały z wielkiego rozniecanego ogniska jeden
węgielek wielkości błyszczącego robaczka można
nałożywszy słomy, rozniecić i przez to potem
dużym ogniem się pali, 6. tak samo, mój drogi,

z twoich 16 części jedna część pozostała, a ta pożywieniem rozniecona zapłonęła, przez nią teraz posiadasz Wedy. Albowiem z pożywienia, mój drogi, składa się manas, z wody składa się prâṇa, z żaru składa się mowa. Tego on od niego się dowiedział, od niego się dowiedział."

Sûtry czyli Vedângi.

Gobhila-Gṛhyasûtra II, 1.1-9: „1. Żonę ma pojąć pod szczęśliwą konstelacją, 2. zaleconą dla swych znamion przez biegłego, 3. a ~~gdy~~ w braku takowego ~~niech~~ bryły ziemi 4. z ołtarza (vedi), bruzdy, stawu, obory, rozstajnych dróg, z miejsca gry, z miejsca, gdzie palą zmarłych, z gruntu jałowego, 5. a jako dziewiątą - mieszaninę z wszystkich, 6. jednakowe, pocechowane 7. wziąwszy w rękę, niech poda dziewczynie, (mówiąc): „prawo* jest najpierwszem, prawa nikt nie przekracza, na prawie spoczywa ta ziemia; oby N.N. stała się tem wszystkiem." Tak wymówiwszy jej imię, ma rzec: „weź jedną z tych (brył)." 8. Wybierającą jedną z pierwszych czterech ma pojąć za żonę, 9. ale także według niektórych i (wybierającą) mieszaninę."

*(ṛta)

III, 4. „1. Brahmacârin (uczeń studjujący Wedę, mieszkający u nauczyciela i zachowujący czystość), wyuczywszy się Wedy, 2. wręczywszy dar nauczycielowi, 3. pożegnany (przezeń) ma pojąć żonę 4. nie krewną po mieczu (asagotra),

256.

5. nie spokrewnioną z matką, 6. ale najlepsza jest niedojrzała (nieletnia). 7. Potem kąpiel. 8. Na północ albo na wschód od mieszkania nauczyciela jest zagroda. 9. Tam, zwrócony ku północy, na źdźbłach trawy darbha, której końce są zwrócone na wschód, zasiada nauczyciel. 10. Na wschód bratmacârin na źdźbłach trawy darbha, której końce zwrócone ku północy. 11. Wodą przecedzoną przez wszystkie zioła, wonną ciletnią ma (go) nauczyciel pokropić. 12. 13, ale tekst formułki brzmi, jak gdyby sam (się pokrapiał). 14. (Ze słowami) "które ognie weszły w wodę" wylewa obie garści pełne wody 15. a także (ze słowami) "co w wodzie jest strasznem, co w wodzie jest gwałtownem, co w wodzie jest niespokojnem". 16. (Ze słowami) "który jest błyszczącym, tego tu sobie przyswajam" siebie samego pokrapiał, 17, a także (ze słowami) "dla chwały i dla blasku". 18 oraz (ze słowami) "przez którego (przez co?) stworzyliście kobietę. 19. Czwarty (wiersz?) w milczeniu. 20. Powstawszy (przed nauczycielem) ma stanąć (w pokorze) przed słońcem z modlitwą zaczynającą się od słów: "Wschodzący (Indra) wraz z (Marutami) o błyszczących końcach", 21. albo dzieląc (trzy warjanty modlitwy) według właściwego wyrażenia [t. j. zastępując wyraz "wschodzący" przez "zachodzący" lub jeszcze inny]. 22. Mieć

173 257

doda: „Kim jesteś?" 23. (~~Mówiąc~~ Życzeniami): Rozwiążcie pas, „najwyższe pęta, o Waruno", nakarmiwszy braminów, sam zjadłszy, ma sobie kazać obciąć włosy na głowie, brodę, włosy na ciele i paznogcie, z wyjątkiem czuba. 25. Wykąpawszy się, wystroiwszy się, ~~włożywszy~~ przywdziawszy nowe szaty, ma włożyć na siebie wieniec, (mówiąc:) „tyś jest szczęściem, pozostań przy mnie (spocznij na mnie)". 26. Trzewiki (mówiąc:) „Przewodnikami jesteście, prowadźcie mnie!" 27. „Jesteś Gandharwą" z temi słowy bierze kij bambusowy. 28. Podszedłszy do nauczyciela wraz z jego otoczeniem, patrzy na otoczenie nauczyciela (mówiąc:) „obym był wam miły jako źrenica oka". 29. Przysiadłszy, dotykając organów zmysłów na twarzy (mówi:) „ustami przykryta jest samiczka ichneumona" [język]. 30. Tu (wtedy) ma go nauczyciel uczcić (obdarzyć). 31. Podszedłszy do wozu, zaprzężonego w woły, ma dotknąć kół lub ramion dyszla (mówiąc:) „o panie lasu [drzewo, wóz, dyszel], obyś ~~b~~ miał mocne członki". 32. (Mówiąc) „Wsiadający na cię niech zdobędzie to, co ma zdobyć" wsiada (na wóz). 33. Zwrócony ku wschodowi lub ku północy, kierując się z lewa na prawo, zwróciwszy się (do niego), zbliża się (do nauczyciela). 34. Skoro się zbliży, (wręcza mu się) dar wedle zdania Kauhalîyów [należących do szkoły Kohala. A zatem teraz dopiero, nie przedtem, jak powiada ustęp 30, zdaniem tej szkoły brahmacârin odbiera cześć od nauczyciela]. ———

258. Przechodzę teraz do czwartego i ostatniego działu literatury wedyjskiej, t.j. do pism noszących nazwę sûtra albo vedânga. Pierwszym działem były 4 Wedy (saṁhitâ), drugim Brâhmany. Te ostatnie, porównane z tekstem Wed, zwłaszcza czarnego YV, wykazują już pewne uporządkowanie materjału teologicznego, ~~pewne~~ wyodrębnienie od tekstów zwanych saṁhitâ; ale ceremonjał i roztrząsania teozoficzne są jednak jeszcze z sobą pomieszane. Z czasem i materjał brâhmaṇów powoli rozpadać się na oddzielne grupy i dzieła: roztrząsania filozoficzno-teologiczne stanowią treść Âraṇyaków i upaniszad, a ceremonjał – treść dzieł zwanych sûtra, t.j. systematycznych traktatów o przebiegu ofiary i jej ceremonjach, gdy poprzednio w brâhmaṇach mieliśmy tylko uwagi i wskazówki odnoszące się do tych ceremonij, a o samym porządku ofiary nie było mowy, bo uważano go za znany.

Wyraz sûtra (od siv szyć) znaczy nić, a dalej „przewodnik" w znaczeniu książki naukowej. Inaczej objaśnia ten wyraz Winternitz, według którego sûtra nie odpowiada niem. „Leitfaden" (nić przewodnia), ale oznacza krótką regułę, a w następstwie zbiór takich reguł albo przepisów. Że zaś sûtra pierwotnie znaczy „nić,"

więc zmiana znaczenia powstała prawdopodobnie stąd, że jak z nici tworzy się tkanina, tak i z tych krótkich przepisów — system naukowy. Drugą nazwą tych pism, to *vedâṅga* (t. zn. człony Wed), nauki pomocnicze do Wed. Nauk takich było sześć, a wymienia je po raz pierwszy Muṇḍaka-Upanishad I, 1, 5, która rozróżnia naukę wyższą, polegającą na poznaniu brahmana, i niższą, obejmującą 4 Wedy, a dalej: fonetykę (*śikshâ*), rytuał (*kalpa*), gramatykę (*vyâkaraṇa*), etymologję (*nirukta*), metrykę (*chandas*) i astronomję (*jyotisha*). Były to z początku przedmioty, których uczono w szkołach wedyjskich, a które już znachodzimy w brâhmaṇach i âraṇyakach. Z czasem zaczęto je traktować bardziej systematycznie w specjalnych szkołach, a ~~bra~~ sûtry, to właśnie teksty lub księgi naukowe tych szkół. Brâhmany były zbyt rozwlekłe i zawiłe; powstała więc potrzeba krótszych podręczników do pojedynczych przedmiotów. Ale podręczniki te nie są tylko wyciągami z brâhmaṇów, lecz zawierają wiele rzeczy, których przedtem uczono tylko ustnie. Cel ich był czysto praktyczny: chodziło o ~~ściśle~~ systematyczne i treściwe teksty, którychby się można łatwo nauczyć na pamięć. Jakoż styl ich jest

bardzo lakoniczny, i to nieraz kosztem jasności. O autorach tego rodzaju podręczników powiedział gramatyk Patañjali, że z zaoszczędzenia połowy krótkiej samogłoski cieszą się tak, jak z narodzin syna. Winternitz przytacza następujący przykład z Âpastambîya-Dharmasûtra I, 1, 1, 4–8. „Cztery kasty: bramini, kshatriyowie, vaiśyowie i śûdrowie. — Z tych każda poprzedzająca lepsza urodzeniem. — Dla nieśûdrów, którzy nie popełnili złych uczynków: wyświęcenie ucznia, studium Wed, rozniecenie ognia; czynności owocne. — Dla śûdrów posłuszeństwo względem tamtych kast. — Przy każdej poprzedzającej kaście pożytek większy (t. zn., że im wyższej kaście służy śûdra, tem większą ma zasługę i nagrodę na tamtym świecie)."

Objaśnienia tych treściwych przepisów wygłaszali nauczyciele ustnie; później je spisywano, i tak powstały komentarze do sûtrów, bez których te ostatnie byłyby często niezrozumiałe. Styl sûtrów rozwinął się z polegającego na krótkich zdaniach stylu brâhmaṇów, a prócz tego w sûtrach dla większej jeszcze treściwości pojawiają się po raz pierwszy długie wyrazy złożone. Związek sûtrów z brâhmaṇami ujawnia się także i w tem, że najdawniejsze sûtry traktują o rytuale (kalpa), który jest główną treścią brâhmaṇów, a jak już wspomniałam, niektóre brâhmany l. V. noszą tylko tę nazwę, ale w rzeczywistości są sûtrami.

Sûtry albo Kalpasûtry w obszerniejszem znaczeniu dzielą się na dwie wielkie grupy:

1. Śrautasûtry traktują o ofiarach zwanych śrauta, t. j. polegających na objawieniu (śruti), o których jest mowa w brâhmaṇach, a więc zawierają przepisy odnoszące się do rozniecania trzech ogni ofiarnych, do ofiary Agnihotra, do ofiary nowiu i pełni etc., a zwłaszcza do ofiary somy i różnych jej odmian. Są one dla nas najważniejszem źródłem do zrozumienia indyjskiego ceremonjału ofiarnego. Pomimo swej nazwy śrauta i pomimo, że powstały z dzieł objawionych, sûtry te, jak i wszystkie inne, nie były uważane za objawienie, nie miały charakteru pism świętych, były bowiem ułożone dla celów praktycznych. Przekładów tych śrautasûtrów nie posiadamy, ale treść ich znana jest z różnych prac, z których wymieniam tu tylko Hillebrandta Rituallitteratur. Vedische Opfer und Zauber, Strasburg 1897.

2. Gṛihyasûtry traktują o ceremonjach domowych (gṛihya), rodzinnych, o zwyczajach polegających na tradycji (smṛiti), stąd należą one do t. zw. smârtasûtrów. Najważniejsze przetłumaczył na ang. Oldenberg w tomach 29 i 30 Sacred Books of the East, a mamy też wydania i przekłady niemieckie Stenzlera,

Oldenberga i Knauera, które te są bez porównania ciekawsze od poprzednich; tu bowiem poznajemy życie domowe Indów, ich obyczaje i zwyczaje, sięgające nieraz bardzo odległej epoki i, jak obyczaje weselne, mające wspólne cechy z takiemiż obyczajami u Greków, Rzymian, Germanów i Słowian. Mamy tu przepisy, regulujące całe życie Indów od chwili poczęcia w łonie matki aż do chwili zgonu, a nawet i po śmierci przepisane są ceremonje pogrzebowe i kult zmarłych. Wszystkie przepisane tu obrzędy są uświęcające, a uświęceń takich, zwanych saṁskâra, jest 40; z nich 18 pierwszych obejmuje czas od poczęcia do małżeństwa, a pozostałe 22 są ofiarami. Pierwszem takiem poświęceniem, to puṁsavana, które ma na celu przyjście na świat syna: żona, mająca zostać matką, wkłada do prawego nozdrza zmiażdżony wypustek drzewa figowego (ficus Indica). Ceremonja przy narodzinach zwie się jâtakarman; dziesiątego dnia ma miejsce nadanie dziecku imienia, nâmakarana. Otrzymuje ono dwa imiona, jedno ogólnie znane, a drugie tajne, o którem wiedzą tylko rodzice, jako obronę od czarów. Wybór imienia szczegółowo jest przepisany; ma ono mieć parzystą liczbę zgłosek, zaczynać się od miękkiej

głoski i zawierać w środku półsamogłoskę. Imię bramina ma się kończyć na *śarman*, Kshatriji na *varman*, vaiśyi na *gupta*. Po 6 miesiącach obchodzą danie dziecku pokarmu do skosztowania, po roku lub później, stosownie do kasty — postrzyżyny, *cûḍâkaraṇa*: włosy strzyżono, zostawiając jeden lub więcej kosmyków, aby chłopiec mógł je nosić podług zwyczaju zachowywanego w jego rodzinie. W 16. roku odbywało się golenie brody, zwane *godâna* z powodu daru paru sztuk bydła przy tej sposobności. Oddanie chłopca braminowi na naukę nazywa się *upanayana* (przyprowadzenie, sc. do nauczyciela): chłopiec otrzymuje kij, szatę, pas i sznur, przewieszony przez jedno ramię i przechodzący pod drugiem. Materjały na kij i na szatę stosowały się do kasty. Sznur jest odznaką Aryjczyka; otrzymawszy go, chłopiec staje się *dvija* (dwa razy urodzony) i zyskuje prawo studjowania Wed i odmawiania najświętszej z modlitw *Sâvitrî*,* która przy tej ceremonji uważana jest za jego matkę, nauczyciel zaś (*âcârya*) za ojca duchownego. Podobna ceremonja istnieje i w Awescie. Stosunek ucznia do nauczyciela także jest przepisami określony. Po ukończeniu nauk chłopiec zostaje wyzwolonym i zakłada własne ognisko,

* albo *Gâyatrî*: RV. III, 62.10 *tat savitur vareṇyam bhargo devasya dhîmahi dhiyo yo naḥ pracodayât.* (obyśmy otrzymali upragnione światło boga Savitṛ, który nasze modły niech wesprze).

więc najpierw znamy wskazówki, jak młodzieniec stara się o rękę dziewczyny i wysyła swatów, jak ci ostatni występują uroczyście w domu narzeczonej, jak obie strony dotykają naczynia napełnionego kwiatami, owocami i t. p., jak następnie naczynie to stawiają na głowie panny wśród błogosławiących modłów, przez co akt zaręczyn jest dokonany. Narzeczony składa potem uroczystą ofiarę, a narzeczoną przystrajają w szaty świąteczne. Następują ofiary, tańce młodych kobiet i ugoszczenie braminów. Młode kobiety wśród żartów wiodą narzeczonego do domu narzeczonej, którą on wita uroczyście, składając swe podarunki, sam zaś dostaje krowę w darze. Narzeczony prawicą bierze prawicę panny, mówiąc „biorę twą rękę ku szczęściu" (a przez ten akt narzeczona poddaje się władzy przyszłego męża) i prowadzi ją do pewnego kamienia, którego ona dotyka końcem prawej nogi, co oznacza pokonanie wszelkich przeciwności w przyszłości. Oboje obchodzą trzy razy wokoło ognia (stąd zaślubiny = pariṇayana, t. j. oprowadzanie wokoło), ona składa oddzielną ofiarę ze śrótu (grubo zmielonego zboża) z kwiatem mimozy, on zaś odmawia przy tem pewne modlitwy. Potem oboje wspólnie robią

siedm krokków, i małżeństwo zawarte. Młoda małżonka żegna się z domem rodzicielskim i udaje się do domu męża, gdzie sadzają ją na skórze czerwonego byka i dają jej na kolana chłopczyka z dobrej rodziny, którego matka rodziła samych żyjących synów, co ma być dobrym prognostykiem. Po zachodzie słońca mąż pokazuje jej gwiazdę polarną i wzywa ją, by tak wytrwale przy nim pozostała. Przez trzy dni małżonkowie mają żyć w czystości, a dopiero czwartego dnia po uroczystych ceremonjach następuje pożycie małżeńskie. – Dalej mamy przepisy, jak się ma postępować w różnych okolicznościach życia, przed podróżą i po podróży, przy wyganianiu bydła na pastwisko, przy cechowaniu bydła, przy składaniu ofiar dla zmarłych, przy założeniu własnej szkoły wedyjskiej, przy poświęceniu stawów lub studni, przy wybuchu choroby, wobec złych wróżb, przy budowie i zamieszkaniu nowego domu i t. d., i t. d. Dom budowano z drzewa i trzciny bambusowej. Co do samej budowy i położenia domu istniały szczegółowe przepisy, np. zakazane były drzwi od zachodu. – Bardzo ciekawe są obrzędy pogrzebowe. Ciała zmarłych palono z wyjątkiem dzieci poniżej

dwu lat. Włosy i brodę zmarłego strzyżono, ciało namaszczano, na głowę kładziono wieniec. Przed spaleniem kładziono zwłoki na skórze czarnej antylopy; Kshatriyowi wyjmowano z ręki łuk, łamano go i rzucano na stos, a ze zwłokami razem palono krowę lub kozę. Po spaleniu następowała oczyszczająca ablucja wszystkich krewnych do 7. lub 10. stopnia. Krewni przez 3 dni są nieczyści, mają sypiać na ziemi i nie jeść mięsa. W nocy po śmierci składano ofiary zmarłego. Po 10 dniach kości zmarłego zbierano i składano do urny, którą grzebano w ziemi. – Do rytuału objętego temi sûtrami wystarczał ogień domowy, do ofiar śrauta natomiast, jak wiemy, wymagane były trzy ognie. W związku z Grihyasûtrami są t. zw. Dharmasûtry, które prawdopodobnie są uzupełnieniem tamtych; traktują one o prawie świeckiem i religijnem. One również powstały w szkołach wedyjskich, a pisane są prozą, przeplataną wierszami, i zawierają krótkie aforyzmy o obowiązkach kast i pojedyńczych stadjów w życiu Indów. Z nich powstały w późniejszej epoce t. zw. Dharmaśâstry (albo smriti), t. j. księgi praw, pisane wierszem. Dharmasûtry – to najdaw-

niejsze zabytki prawa indyjskiego i pochodzą przeważnie z południowych Indyj.
Ze śrautasûtrami w związku są Śulvasûtry (śulva sznur mierniczy), zawierające przepisy o wymiarach i budowie miejsca ofiarnego i ołtarzy. Są one najdawniejszemi dziełami o geometrji indyjskiej.

Ale nietylko jako źródła do historji kultury i folklorystyki indyjskiej są nasze sûtry ważne i cenne. Ważność ich polega jeszcze i na tem, że są środkami pomocniczemi do interpretacji Wed, raz, że mieszczą w sobie mantry pojedyńczych Wed, w całości lub tylko ich początkowe wyrazy, a powtóre dlatego, że użycie tych mantrów przy tej lub owej ceremonji nieraz jest wyjaśnieniem ich znaczenia. Według tych mantrów da się też określić przynależność sûtrów do szkół wedyjskich, do pojedyńczych Wed. Wszystkie cztery wymienione rodzaje sûtrów (Śrauta-, Grihya-, Dharma- i Śulva) znajdują się tylko w tekstach szkół Baudhâyany i Âpastamby, należących do czarnego YV.; inne szkoły mają tylko jedno, dwa lub trzy sûtry. Nie będę tu wyliczał tytułów tych sûtrów; wymienię tylko parę: do dawnych należy niewątpliwie Mânavaśrautasûtra, ze szkoły Maitrâyanîya (czarny YV), z której wyszła słynna Księga praw

Manu. Do RV. należy m. i. Gobhila-Gṛhyasûtra, do AV. Kauśikasûtra, zawierające szczegółowe przepisy do wykonywania czarów, do których pieśni i formułki znajdują się w AV. Do SV. należy Sâmavidhâna-Brâhmaṇa, również księga czarodziejska, która pomimo swego tytułu jest nie brâhmaṇa, lecz sûtra.

Wszystkie dotychczas wymienione sûtry są Kalpasûtry, t.j. odnoszą się do rytuału, ale nie wyczerpują one całej literatury rytualnej, bo prócz sûtrów mamy jeszcze inne dzieła, jak Pariśishṭa (uzupełnienia), Prayoga (podręczniki praktyczne), Paddhati (przewodniki) i Kârikâ (wierszowane traktaty rytualne), traktujące o całym rytuale pewnej szkoły wedyjskiej albo — częściej — o niektórych tylko jego działach.

Obok Kalpasûtrów, t.j. sûtrów rytualnych, mamy jeszcze cały szereg sûtrów egzegetycznych, obejmujących nauki pomocnicze. Przedewszystkiem wymienić należy te, które traktują o fonetyce (śikshâ), a które są w ścisłym związku z samhitami Wed, gdy Kalpasûtry są w związku z brâhmaṇami. Śikshâ znaczy „nauczanie", „nauka", a w szczególności „nauka recytowania Wed" z uwzględ-

dźwiękiem poprawnej wymowy, akcentuacji i t. p. Jako odrębną naukę czyli fonetykę wymienia ją Taittirîya-Upanishad I, 2, dzieląc ją na 6 rozdziałów.× ~~Nauka ta~~ powstać musiały, gdy teksty Wed już były ustalone, fonetycznie opracowane. Saṁhity Wed już nie mają pierwotnego tekstu; tak np. w RV czytamy tvam hy agne, gdy miara wierszowa wymaga tuam hi agne. Obok tekstu saṁhitâ mamy, jak już wiemy, tekst pada, gdzie każdy wyraz ma tę postać, jakąby miał niezależnie od poprzedzającego i następnego. Te dwa teksty, to najdawniejsze utwory szkół fonetycznych, a najdawniejszemi podręcznikami fonetycznemi, to dzieła zwane Prâtiśâkhya, zawierające reguły, za pomocą których tekst pada można przekształcić w tekst saṁhitâ. Dzieła takie posiadamy do pojedyńczych Wed. Autorstwo Rigveda-Prâtiśâkhya przypisują autorowi im. Śaunaka. Wyraz śâkhâ oznacza recensję Wedy, a ~~do~~ każda poszczególna recensja miała swój podręcznik fonetyczny; tak więc prâtiśâkhya oznacza podręcznik dla jednej poszczególnej recensji. Niektóre z nich mają w tytule i wyraz sûtra (prâtiśâkhya-sûtra).× Są to najdawniejsze dzieła gramatyczne, a ważniejsze jeszcze i

× Podręczniki fonetyczne

× np. Vâjasaneyi-Prât.-Sûtra Kâtyâyany (do YV).

z tego względu, że stwierdzają, iż tekst RV, jaki dziś znamy, już wówczas był ~~taki sam~~ zupełnie ten sam. Obok tych dzieł znamy późniejsze rozprawki fonetyczne zwane *śikshâ*. Zbliżone treścią do Vedân-gów, ale nie zaliczające się do nich są niektóre inne dzieła, jak *Sarvânukramanî* Kâtyâyany (początkowe słowa hymnów RV, liczba strof, ×imię i nazwisko wieszcza, który był jego autorem, bóstwa, do którego lub których hymn się zwraca i wreszcie miara wierszowa) oraz Śaunaki kilka takich list zwanych *Anukramanî*, a także tegoż *Brihaddevatâ* (opis bogów RV z dołączeniem odnoszących się do nich mytów i legend) i *Rigvidhâna* (zpis skutków czarodziejskich pojedyńczych hymnów RV). Dwa ostatnie dzieła są metryczne.

× każdego hymnu

Z dzieł etymologicznych (*nirukta*) przechowało nam się tylko *Nirukta*, którego autorem jest *Yâska*. Jest to komentarz do dawniejszych jeszcze słowników zwanych *Nighantu*, obejmujących 5 list× wyrazów wedyjskich ugrupowanych podług znaczenia (np. 21 wyrazów oznaczających ziemię, 101 imion mających znaczenie „wody", 122 słów znaczących „iść");

× a mianowicie: ~~pięć~~ trzy spisy

wyrazów trudnych i homonymów, bogów zgrupowanych według przynależności do ziemi, powietrza i nieba.*

Z dzieł metrycznych i astronomicznych przechowały się nam metryka Pingali i Jyotisha-Vedânga, podręcznik astronomiczny wierszem; oba są późniejsze, a właściwe sûtry z tych zakresów zaginęły. Zaginęły również właściwe sûtry gramatyczne, bo nie należy już do nich słynna gramatyka Pâṇiniego, która już z Wedami nie ma żadnego związku. Jak gdzieindziej bowiem, tak i w Indjach nauka świecka zawdzięcza swe powstanie teologji. Przykłady z sûtrów p. w. str. 255 i 256.

Epoka, w której powstały sûtry, obejmuje kilka wieków×; stąd i tu mamy sûtry dawniejsze i późniejsze. Najdawniejsze z nich sięgają mniej więcej czasu powstania buddyzmu, które mogło dać pochop do układu systematycznych podręczników religji bramińskiej. Z drugiej strony najdawniejsze pisma buddystów mają ten sam charakter, co nasze sûtry. — W całej epoce, na początku której powstały Brâhmany, a przy końcu Sûtry, widzimy ustalenie bramińskiej kultury i podział na kasty, a także coraz bardziej wygórowane pretensje braminów. O tych pre-

×(ca 500–200 a. Chr.?)

272.

tenjach mówiłem już poprzednio, tu dodaję, że zapłata za ofiarę z biegiem czasu wzrasła do niemożliwych wprost rozmiarów, tak że w końcu za ceremonję abhisheka (wyświęcenie na króla) żądają 100.000, a nawet 240.000 wołów. Z drugiej jednakże strony spostrzegamy w tej epoce ogromną pracę umysłową i dążenie do ideału. ~~Życie Aryjczyków~~ Jak widzieliśmy, idealiści i filozofowie, asceci, wyrzekający się świata pierwotnie nie należeli do sfer bramińskich, kapłańskich. Ale bramini we własnym interesie umieli się do tych nowych prądów zastosować, zaprowadzając podział życia na 4 stadja (âśrama) dla braminów, trzy dla Kshatriyów, a 2 dla Vaiśyów. Nauka Wed obowiązuje wszystkich Aryjczyków; każdy powinien przejść przez pierwsze stadjum studenta Wed (brahmacârin), począwszy od 8-12 roku życia, stosownie do kasty. Taki uczeń w zamian za naukę służy nauczycielowi, pomaga mu w pracy domowej i rolnej, pilnuje bydła, zbiera jałmużnę i t. d. Nauka polega na uczeniu się na pamięć, powtarzając za nauczycielem, i trwa od 12 do 48 lat. Wyzwolony uczeń nazywa się snâtaka (który się wykąpał), bo kąpiel symbolicznie zmywa

jego lata nauki) albo Samâvritta (który powrócił). Następnie wchodzi on w drugie stadjum pana domu (grihastha), pojąwszy żonę. Do obowiązków jego należy codzienne ~~sk~~ składanie 5 „wielkich ofiar" (mahâyajña), które w rzeczywistości są pojedyńczemi bardzo ceremonjalnie; są to ofiara złożona brahmanowi, t.j. Wedom (brahmayajña), polegająca na recytowaniu Wed; ofiara bogom (devayajña) z masła roztopionego w ogniu (homa); libacja (tarpana) dla zmarłych (pitriyajña); ofiary (bali) na różnych miejscach dla demonów i wszystkich stworzeń (bhûtayajña), a wreszcie ofiara ludziom (manushyayajña) czyli gościnność, zwłaszcza dla żebraków bramińskich. Najważniejszym obowiązkiem, to odmawianie Wedy, a zwłaszcza modlitwy Sâvitrî, rano i wieczór, co jest zastępą równającą się nauce Wed. Tych pięć ofiar po dziś dzień praktykują prawowierni bramini. Gdy grihastha do~~ck~~czekał się dorosłych synów, którzy sami własne zakładają ognisko, odchodzi do pustelni w lesie jako Vânaprastha (3. stadjum); tam odpoczywa po trudach życiowych i oddaje się medytacji albo nawet praktykom ascetycznym. Czwarte wreszcie stadjum, przeznaczone tylko dla braminów; gdy bramin widzi zbliżający się kres życia, wyrzeka się wszystkiego,

ofiar, medytacyj o ofierze i wszelkich pobożnych uczynków i jako stroniący od świata asceta (saṁnyâsin) aż do śmierci tuła się po świecie, żebrząc jałmużny, rozmyślając już tylko o brahmanie i dążąc do połączenia się z niem.

Mamy tedy w tej epoce dwa wręcz sobie przeciwne prądy, na pozór wykluczające się nawzajem: studjum Wed i czysto zewnętrzne, skomplikowane ceremonje ofiarne obok dążenia do wewnętrznego zagłębiania się w najwyższej istocie. Ale słusznie zauważa Schroeder, że ten ostatni kierunek jest naturalnym wynikiem pierwszego: praktyki zewnętrzne musiały wywołać przesyt, a nie mogąc zadowolić głębszych porywów duszy, dały powód do odczucia potrzeby dążenia do ideału. Dwa te prądy umieli bramini z sobą pogodzić, a kierowani zmysłem praktycznym, nie chcąc burzyć istniejącego porządku, zaspokojeniu potrzeb duchowych przeznaczyli trzecie stadjum życia; w ~~którem~~ niem umysły ~~inteligencji~~ wyższe mogły się dowolnie poświęcać kwestjom teologicznym i filozoficznym, które, jak widzieliśmy, ogólny budziły zapał.

W wykładzie niniejszym starałem się dać Panom pogląd na literaturę wedyjską i na wszystkie jej poszczególne warstwy. Co do tego, w jakim porządku chronologicznym warstwy te po sobie następują, niema żadnych wątpliwości; ścisłe oznaczenie natomiast czasu, zwłaszcza początków tej olbrzymiej literatury, jest zupełnie niemożliwem. Kwestji chronologji wedyjskiej poświęca Winternitz osobny rozdział w swej Historji literatury indyjskiej. Co do wieku RV zdania uczonych rozchodzą się już nie o wieki, ale o lat tysiące. Zrazu uważano literaturę indyjską za najdawniejszą ze wszystkich (Schlegel, Weber). Pierwszym, który podjął próbę chronologicznego określenia najdawniejszej literatury indyjskiej, był Max Müller (History of Ancient Sanskrit Literature), i jego jest zasługą, że dowiódł, iż ~~ca~~ Wedy, brâhmany, âranyaki i upaniszady są wcześniejsze od buddyzmu, a zatem od r. 500 a. Chr. Gdy jednak tenże Max Müller jako czas powstania hymnów RV. wymienia rok 1200–1000 a. Chr., to pamiętać należy, że jest to nie najwcześniejszy, ale najpóźniejszy <u>terminus ad quem</u>. Schrader proponuje natomiast lata 1500–2000, Jacobi na podstawie obliczeń astronomicznych trzecie tysiąclecie przed Chr., a początek kultury indyjskiej, której owocem były hymny

276. RV według niego sięga może r. 4500 a. Chr. Niezależnie od niego, również na astronomicznych danych, × ~~zbliża~~ Indyjczyk Tilak w Bombayu do podobnych resultatów, tylko idzie jeszcze dalej, bo zdaniem jego niektóre teksty wedyjskie sięgają aż r. 6000. Wnioski Jacobiego spotkały się z gwałtowną opozycją, ale zdaniem Winternitza niesłusznie, bo z jednej strony data 1500 a. Chr. jako początek epoki wedyjskiej dziś już nie da się utrzymać, a z drugiej strony nic nam nie przeszkadza, byśmy literaturę wedyjską cofnęli do trzeciego, a początki kultury staroindyjskiej do czwartego tysiąclecia. A zatem, kończy Winternitz swój długi wywód, który tu w kilku słowach streszczam, epoka wedyjska rozciąga się od r. x – 500 a. Chr., a o ile wogóle można tu oznaczyć jakie daty, to prawdopodobnem jest, że zamiast r. 500 należy przyjąć r. 800, i prawdopodobniejszem, że nieznane nam bliżej x leży w trzeciem, a nie w drugiem tysiącleciu przed Chr.

× dochodzi

